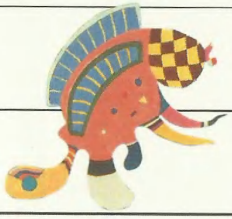
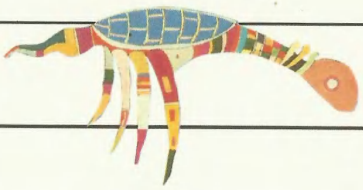
nemira





JEAN-PAUL

SARTRE

ADEVĂR ȘI EXISTENȚĂ

JEAN-PAUL

SARTRE

ADEVĂR ȘI EXISTENȚĂ

Text stabilit și adnotat de
ARLETTE ELKAÏM-SARTRE

Traducere din limba franceză
TOADER SAULEA

nemira

Coperta colecției: Dana MOROIU, Corneliu ALEXANDRESCU
Ilustrația copertei: Wassily KANDINSKY, *Cer albastru*, detalii

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SARTRE, JEAN-PAUL
Adevăr și existență / Jean-Paul Sartre; trad.: Toader Saulea
București, Nemira & Co, 2006
ISBN (10) 973-569-891-9
ISBN (13) 978-973-569-891-1

I. Saulea, Toader (trad.)

141.32

Jean-Paul Sartre
VÉRITÉ ET EXISTENCE
© Éditions Gallimard, 1989

© Editura Nemira & Co, 2006

Tiparul executat de Regia Autonomă Monitorul Oficial

Orice reproducere, totală sau parțială, a acestei lucrări,
fără acordul scris al editorului, este strict interzisă
și se pedepsește conform Legii dreptului de autor.

ISBN (10) 973-569-891-9
ISBN (13) 978-973-569-891-1

CONTEXTE

Caut așadar morala zilelor în care trăim... Încerc să clarific posibila opțiune a unui om față de sine și de lume, în anul de grație 1948. În anii care s-au scurs între *L'Être et le Néant (Ființa și neantul)*, publicată în 1943, în care se anunța această căutare, și *Critique de la Raison dialectique (Critica rațiunii dialectice)*, apărută în 1960, Sartre a consacrat subiectului o intensă cercetare filozofică, ce nu a văzut lumina tiparului în timpul vieții sale. Oare ce relație putea exista între cele două opere majore ale sale? Trebuia să se înțeleagă cumva că cea de-a doua implica o renunțare, provizorie sau nu, la programul anunțat în concluzia celei dintâi, sau *Critica* trebuia privită mai degrabă ca un ocol necesar care să-l aducă tot mai aproape de scopul său dintotdeauna: întemeierea unei morale?

În 1983, la trei ani după moartea lui Jean-Paul Sartre, am publicat *Cahiers pour une morale (Caiete pentru o morală)*, cuprinzându-i notele din cursul anilor 1947 și 1948, grație cărora se poate urmări, câtva timp, parcursul gândirii sale de după *Ființa și neantul*; în aceste note e tratată mai cu seamă problema *suveranității valorii* în morală, pusă în termenii în care i se înfățișa aceasta lui Sartre la sfârșitul lucrării pomenite și ținând seamă de concepția despre libertate formulată acolo: *Poate oare* [libertatea] *să se ia pe sine drept valoare sau ea*

trebuie să se definească, în mod necesar, în raport cu o valoare care o obsedează? Scris în 1948, în urma *Caietelor*, studiul *Vérité et existence (Adevăr și existență)* îi permite cititorului să continue drumul pe urmele lui Sartre. Printre scrierile-i postume din perioada de maturitate, *Adevăr și existență* este, după știința noastră, singura ce se prezintă ca un text complet. E vorba de o scriere la prima mână și, pe unele din paginile de stânga ale caietului, care îi foloseau drept margine, autorul a consemnat idei urmând a fi dezvoltate ulterior sau care, la o a doua redactare, trebuiau să fie integrate în textul deja scris. Am reprodus această particularitate a manuscrisului pentru a oferi cititorului posibilitatea de a aprecia singur stadiul în care se afla lucrarea. (Pe ultima pagină a eseului, după ce a tras o linie, Sartre a întocmit un nou plan al moralei sale, prezent aici în Addenda.)

Preocupat de edificarea unei morale, Sartre avea să se confrunte cu problema Adevărului dintr-o perspectivă aparte. O atinsese de mai multe ori în *Caiete*, examinând îndeosebi poziția hegeliană cu privire la *adevărul devenit.* Câteva luni mai târziu avea să-i cadă în mână *De l'essence de la Vérité (Despre esența adevărului)*, versiunea franceză a conferinței lui Martin Heidegger, apărută cu puțin înainte. E posibil ca lectura opusculului respectiv, la care face numeroase aluzii, să-i fi trezit dorința de a așterne pe hârtie acest mic eseu pe care, un scurt moment, a avut probabil intenția de a-l publica. La drept vorbind, Sartre privește aici gândirea filozofului german cam cu distanță, fiindcă scopurile lor diferă: cel din urmă are în vedere adevărul Ființei, în timp ce pentru autorul *Ființei și neantului* e vorba de evaluarea rolului pe care îl are ideea de adevăr în intersubiectivitatea existenților – după cum reiese din titlu, care îi aparține. Vom reține totuși o critică a noțiunii heideggeriene de *mister* și opoziția semnalată de aceasta între două atmosfere morale.

Cititorului ispitit să abordeze filozofia lui Sartre pornind de la *Adevăr și existență*, ar fi probabil util să-i amintim succint

câteva puncte importante din *Ființa și neantul*, de care se leagă scrierea de față, ce se cuvine a fi considerată ca o *operă de tranziție*. Sartre operează o distincție între două zone ale Ființei: ființa-în-sine, care este ființa oricărui fenomen, și ființa conștiinței, care este pentru-sine. Despre ființa-în-sine nu se poate spune nimic, decât doar că este; în schimb, ființa conștiinței nu poate fi separată de lucrul a cărui conștiință este, deci ea nu este *nimic* în sine. Întrucât conștiința îi este specifică, realitatea-umană își creează esența prin faptele sale; această esență este, prin urmare, mereu proiectată spre viitor. Or, una dintre caracteristicile oricărei activități umane este aceea de a fi revelatoare și probantă. Orice gândire, orice acțiune practică sau conduită implică o raportare la Adevăr. Dar unde poate fi găsită garanția Adevărului dacă, așa cum este cazul existențialismului sartrian, nu se recurge la intervenția unei revelații divine, adică la o noțiune de adevăr ca dar divin, potrivit nevoilor și posibilităților naturii umane?

Omul are totuși o vocație totalizantă în raport cu Adevărul. Însă este el oare în măsură să susțină această vocație, sau nu cumva orice adevăr rămâne fragmentar și relativ? Dar relativ la ce? La o epocă? Chiar sensul unor expresii simple precum „epoca noastră" se dovedește a fi învăluit în ignoranță, problematic. Cu toate acestea, o decizie se impune. Dacă orice raportare a omului la un dincolo de el însuși ar trebui exclusă, ar fi zadarnic să avem în vedere un adevăr moral al omului și, crede Sartre – fiindcă problema se pune îndeosebi pentru scriitor –, a scrie ar putea fi o îndeletnicire fără rost: atunci când afirm public ceea ce cred eu că este un adevăr, pentru cine este el de fapt adevăr și pentru câtă vreme? Adevărul meu este deopotrivă dezvăluire și dar făcut celuilalt. El îl luminează pe cel care îl primește, însă o face potrivit subiectivității acestuia, împrejurărilor istorice etc., lucruri pe care eu nu sunt în măsură să le stăpânesc și, prin urmare, adevărul va avea consecințe pe care nu le voi putea controla. Pe de altă parte, luminarea Ființei este

oare un bine absolut sau trebuie cumva să mă preocupe influența și efectele a ceea ce mie îmi este evident, să mă consider așadar responsabil pentru ceea ce nu cunosc? Ca să ne îndreptăm spre noi înșine, trebuie să pășim pe un sol. Relativ și absolut, finit și infinit, unu și multiplu, particular și universal, iată câteva opoziții aparent ireductibile asupra cărora Sartre revine în cartea de față. Datorită acestui text, putem întrezări de ce planul său de a întemeia o morală a condus la *Critica rațiunii dialectice*, interogație radicală privind deopotrivă structurile și sensul Istoriei și instrumentul însuși care o gândește.

1948. Perioada războiului rece. E bine să amintim că Sartre scria *Adevăr și existență* tocmai sub spectrul acestuia. Stingerea omenirii în urma unui al treilea război mondial, războiul atomic, era atunci o ipoteză la ordinea zilei. Acelei dezbateri filozofice în jurul destinului aventurii umane, sortite unui sfârșit prin forța împrejurărilor catastrofal sau unui progres nelimitat, un eveniment definitiv și absurd – pe care Sartre se străduia, de altminteri, să-l împiedice prin scrierile și acțiunile sale – putea să-i pună capăt în orice moment.

Caut așadar morala zilelor în care trăim... Această căutare, ale cărei urme se regăsesc până și în ultimele sale conferințe, ar fi părut perimată acum câțiva ani; astăzi însă, când *posibilitatea ca lumea să se transforme în așa fel încât orice libertate să fie de acum încolo imposibilă* își află din nou ecou într-o serie de conștiințe – însă din alte motive – și când apar peste tot comitete de etică, Sartre se reafirmă, prin această căutare, contemporanul nostru.

ARLETTE ELKAÏM-SARTRE

AVERTISMENT

Numerotarea paginilor de dreapta din caietul manuscris, scrise de autor în continuare, este indicată între paranteze drepte. Numerele paginilor de stânga corespunzătoare, ce conțineau reflecții marginale, sunt marcate în plus cu semnul '.

1) Dacă există un mod comun de a fi care este inautenticitatea, atunci întreaga Istorie este inautentică, iar acțiunea în cadrul Istoriei conduce la inautenticitate; autenticitatea se întoarce la individualism. Reciproc, dacă natura omului se află la capătul Istoriei, inautenticitatea trebuie dorită pentru ceea ce este ca fiind însăși condiția luptei istorice. Orice doctrină a convertirii riscă serios să fie un anistorism[1].

[1] Teza sartriană a convertirii e dezvoltată în *Cahiers pour une morale* (1947-1948); a se vedea, mai cu seamă, paginile 488-531. Pentru autor, a spune că inautenticitatea este un mod comun de a fi, înseamnă a spune că proiectul uman originar este acela de a fi într-o perpetuă căutare pentru a scăpa de contingență, a fi totuna cu propriul „caracter", cu situația sa socială, cu bunurile sale etc. *Reflecția complice* este mijlocul prin care pentru-sinele încearcă astfel să se facă în-sine-pentru-sine; încercările sale rămân zadarnice: nu mă pot convinge în mod durabil că eu *sunt* cutare și cutare. În schimb, vreau sau nu vreau, privirea celuilalt unifică ansamblul purtărilor mele și tinde să mă considere ca o *ființă*; tocmai aici este originea alienării, fie că fac totul pentru identificarea cu ființa pe care mi-o trimite privirea celuilalt, fie că încerc să mă sustrag acestei ființe. *Reflecția pură* este conștientizarea acestui eșec fundamental al reflecției complice; acesta este primul pas către ceea ce Sartre numește *convertire* sau proiect de a te pune în discuție ca *existent*, în loc de a căuta să rămâi încremenit în *ființă*, acceptând faptul că modul de a fi al existentului este „diasporic".

Ar putea fi interesant să se pună în paralel, în ceea ce privește tonalitatea, ideea de autenticitate la Sartre, expusă în *Ființa și neantul* și în paginile din *Caiete* citate mai sus, și concepția lui Heidegger. În ceea ce privește inautenticitatea originară, primul subliniază dorința pentru-sinelui de *a rămâne încremenit*

Orice doctrină a istoricității riscă serios să fie un amoralism[1].

2) A fi sau a se istorializa? Dacă e vorba de *a fi*, Istoria este inesențială. Însă Istoria însăși, dacă are un sens, se face pentru ca omul *să fie* (progres, dialectică etc.). Aventurierul Istoriei este cel care se istorializează *pentru Istorie* (pentru ca procesul istoric să existe prin el, pentru a fi agent istoric). Atunci scopul este indiferent[2]. Alt aspect al inesențialității scopului: destinul. Spengler. Omul se istorializează în perspectiva acceptării unui destin; el se istorializează fie acceptând ca procesul istoric să fie ceea ce trebuie să fie și cooperând cu el – fie acceptând ca poziția sa istorică să fie fără rost (poziție tragică). Oricum, scopul rămâne exterior voinței umane. Voluptatea istorică este afirmată pentru ea însăși. A te bucura de soartă. Pe de altă parte, dacă scopul este esențialul, Istoria nu e decât un mijloc; ea este inesențialul-esențial. De exemplu, pentru Marx ea va fi *preistoria*. Atunci trebuie refuzată orice complezență istorică, știindu-se totodată că nu te poți bucura de Ființă. Cât despre Ființa însăși, aceasta este concepută într-un mod inautentic (fericirea sau societatea armonioasă), căci este afirmată mai întâi prin nevoi (foame, revoltă împotriva sclaviei etc.).

în în-sine, cel de-al doilea *agitația* realității-umane ca un *ceva* impersonal *[on]*, rătăcirea acesteia din ființare în ființare. În ceea ce privește autenticitatea acțiunii în istorie, Sartre pune accentul pe „transformarea gratuității în libertate absolută", pe finitudine ca necesitate a acestei libertăți și pe creație; Heidegger pune accentul pe moștenirea posibilităților din trecut (repetare, alegere a eroilor) și reasumarea lor ca posibilități viitoare, cu asumarea morții ca posibilitate proprie, aflată la orizontul oricărei acțiuni (n. ed.).

[1] Prin „doctrină a istoricității" Sartre înțelege o morală care s-ar întemeia pe ancorarea realității-umane într-o epocă, un loc, o comunitate; opțiunile morale ar urma să se constituie în sensul acestei ancorări, lăsând nedeterminată, din punct de vedere moral, relația cu restul lumii (n. ed.).

[2] În prefața sa la *Portrait de l'aventurier* (1950) de Roger Stéphane (reluată în *Situations, VI)*, Sartre analizează orizontul ontologic al aventurierului, subliniind predilecția acestuia pentru Neant (n. ed.).

α) Omul trebuie să caute Ființa, însă prin istorializare. Destinul său este istorializarea întru *Ființă*. Ființa este *ideea*. Trăirea, domeniul moralității, este Istoria pentru Ființă.

β) Autenticitatea trebuie căutată în istorializare[1]. Sfârșitul Istoriei este mitul care străbate perpetuu Istoria și îi dă sens. Însă Istoria amână perpetuu acest sfârșit[2].

A considera incognoscibilul, neverificabilul ca situându-se în afara omului înseamnă pozitivism. Omul este o ființă fără legătură cu ceea ce nu poate cunoaște. Omul este definit prin ceea ce *poate* cunoaște. Antiteza: definirea omului prin mister – poziție mistică[3]. Noaptea toate pisicile sunt negre. 1) Refuzul noțiunii de mister. 2) Refuzul de a defini omul numai prin cunoștințe și ignoranțe, care nu reprezintă decât absența unor cunoștințe posibile. Desigur, *întrebarea* vine prin om în univers. Dar de îndată ce lumea e luminată de categoria generală [2]

---

[1] În ultimele pagini se va face o distincție între istorizare și istorializare (n. ed.).

[2] Convertirea morală, ca trecere de la reflecția complice la reflecția pură, este prin definiție individuală, deși modifică relația cu celălalt. Ori, ca o morală să existe, ea trebuie recunoscută de colectivitatea umană ca fiind morala sa. Aici, prin urmare, autorul pare să se îndepărteze de ideea că o morală s-ar putea întemeia doar pe convertire: de vreme ce proiectul inițial este fascinație întru Ființă (Ființa în-sine-pentru-sine a inautenticității), trebuie să se țină seama de această îndrăgostire de Ființă. Se conturează o posibilitate: nu de a-i convinge pe oameni să renunțe la *a fi*, ci de a afirma Ființa cu sfârșit dezirabil și mereu amânat al Istoriei, pentru sine însuși și pentru oameni în general (n. ed.).

[3] Această aluzie la *mister* confirmă faptul că Sartre începuse să citească *Despre esența adevărului* pe vremea când scria aceste pagini (e greu de spus dacă avusese cunoștință mai înainte de această conferință, publicată în franceză în 1948, dar susținută în 1930). Aici Heidegger susține, într-adevăr, că *Dasein*-ul (sau realitatea-umană), sursă formală a dezvăluirii Ființei, dezvăluie ființările cu atare și, făcând acest lucru, ascunde faptul că ființarea în totalitate reprezintă o problemă și totodată uită de această ascundere. Această uitare nu împiedică însă o anumită prezență a ceea ce autorul numește *mister*. Pentru filozoful german, *Dasein*-ul se definește ca fiind sfâșiat între rătăcire (uitarea de sine și uitare a Ființei în descoperirea și manipularea ființărilor particulare) și misterul uitat(n. ed.).

a interogației, întrebările se nasc tocmai pornind de la ea. Într-un univers aflat *sub semnul întrebării*, e obiectivă întrebarea referitoare la faptul de a ști dacă planetele sunt locuite. Omul este ființa prin care intră întrebări în lume; dar omul este și ființa pentru care vin în lume întrebări care îl privesc și la care el nu poate răspunde. Omul se definește, prin urmare, în raport cu o ignoranță originară. El are o legătură profundă cu această ignoranță. Și tocmai în funcție de ea definește el ce este și ce caută.

[3'] *Ceea ce lasă să se creadă că adevărul se identifică cu Ființa, este faptul că, într-adevăr, tot ce este pentru realitatea-umană, este sub formă de adevăr (acești arbori, aceste mese, aceste ferestre, aceste cărți care mă înconjoară sunt adevăruri), fiindcă tot ceea ce s-a ivit deja pentru om este sub forma de «există»* [il y a]. Lumea e adevărată. *Trăiesc în adevăr și în fals. Ființele care mi se înfățișează se dau drept adevărate, apoi se arată uneori ca false. Pentru-sinele trăiește în adevăr precum peștele în apă.*

Eroarea, se spune, este aparența. *Fals. Dimpotrivă, aparența este* mereu adevărată *dacă ne menținem la nivelul ei. Aparența este ființa. Acest copac pe care îl iau drept un om nu este om în aparență, copac în realitate. În* aparență *(ca apariție imediată, adică), el este acel ceva mai întunecat ivit în noapte. Și* acest lucru e adevărat*: e ivirea unei ființe. Și tocmai anticiparea mea verificabilă este falsă, în măsura în care vizează realitatea mai profundă. Altfel spus, în cuplul aparență-realitate (cuplu fals, născocit pentru nevoile demonstrației), aparența este mereu adevărată, eroarea se situează la nivelul realității. Aparența* este *întotdeauna revelație a ființei, realitatea* poate *fi sau nu revelație a ființei.*

ADEVĂR ȘI EXISTENȚĂ [3]

Singurul tip de existență necondiționată: absolutul-subiect al lui Hegel. În-sinele se năruie dacă nu devine Pentru-sine. Din nefericire, există *niște* conștiințe și există ființă-în-sine. Dar ce rămâne, pentru conștiința individuală, din acest *absolut-subiect?* Mai întâi faptul că ea este *un* subiect absolut. Căci ceea ce este ea în primul rând, este *pentru-sine.* Însă ea nu este pentru-sine (absolut) decât în măsura în care este conștiință a În-sinelui. Iar În-sinele nu va fi niciodată În-sine pentru sine, ci În-sine pentru o conștiință care nu este el. Atunci apare *cunoașterea.* În-sinele-Pentru-sine este un pur tip de *ființă.* Tocmai de aceea conștiința nu este cunoaștere, ci existență (cf. *L'Être et le néant*[1]). Dublarea Ființei este necesară Ființei. Această dublare antrenează de altminteri o modificare în prezența-la-sine. Absolutul-subiect este non-substanțial. Dar în raport cu În-sinele a cărui conștiință este, conștiința *nu poate fi* lucrul de care este conștientă. Ea îl reține la ființă numai prin faptul că acesta este pentru un subiect absolut. Astfel ființa-cunoscută este o ființă hibridă și incompletă. Este o ființă pentru sine care nu ajunge la ființa necondiționată și care devine ființă pentru *un* absolut-subiect. Subiectul este absolut, dar el nu este

[1] Cf. Introducere, § 3, *Cogito*-ul „prereflexiv" și ființa lui „percipere" (n. ed.).

[4']

Început de expunere

Un comportament care lasă Ființa să fie așa cum este, scrie Heidegger[1]*. Acesta e punctul de plecare.*

Două atitudini față de adevăr:

Adevăr = pasivitate. Contemplare a Ființei așa cum este ea. Se insistă asupra prezenței Ființei (pe care nu o pot modifica).

Adevăr = activitate. Construcție a adevărului ca sistem unic de reprezentări. (Se insistă pe construcția-subiectivitate. Trebuie să acționezi *ca să înțelegi.)*

[1] Cf. *Despre esența adevărului*, cap. V, Nauwelaerts et Vrin, 1948 (n. ed.).

nimic altceva decât conștiința În-sinelui; În-sinele este ceva, dar nu se poate menține în ființa sa decât prin absolutul-subiect care nu este el. Astfel, *a cunoaște* înseamnă a scoate Ființa din noaptea Ființei fără a o putea aduce la transluciditatea Pentru-sinelui. A cunoaște înseamnă, la urma urmei, a conferi o dimensiune de ființă Ființei: luminozitatea. Adevărul este așadar o anumită dimensiune care-i vine Ființei prin conștiință. Adevărul este ființa-așa-cum-este a unei ființe pentru un absolut-subiect. La nivelul *cogito*-ului e inutil să se vorbească de adevăr, căci nu avem decât *ființă* (existență). Esența adevărului este acel „există" din „există ființă". A iubi adevărul înseamnă a iubi Ființa și a iubi funcția de prezentificare a Ființei. Nu ar fi atât de pasionant să cauți adevărul dacă ar fi vorba doar să determini ceea ce este Ființa fără absolut nici o legătură cu mine. Și nici dacă adevărul ar fi creație. Însă adevărul este Ființa așa cum este în măsura în care eu îi confer o nouă dimensiune de a fi. Ființa este noapte. A fi luminat, înseamnă deja a fi altceva. Luminând, absolutul-subiect merge până la limita la care și-ar justifica existența recuperând În-sinele și făcând din acesta un În-sine și Pentru-sine. Însă el este oprit de către Nimic, limita de netrecut a lui a-nu-fi. Totuși există un raport de ființă cu În-sinele de vreme ce el este-ca *să existe* În-sine. Revelația În-sinelui ca eveniment pur, ajungând la În-sine, ca nouă dimensiune virtuală de a fi a În-sinelui, este absolutul-subiect. Astfel adevărul este un eveniment absolut a cărui apariție coincide cu ivirea realității-umane și a Istoriei. Adevărul începe ca o istorie a Ființei și el *este* o istorie a Ființei, fiindcă este dezvăluire treptată a Ființei. Adevărul dispare o dată cu omul. Ființa recade atunci în noaptea nedatată. Astfel adevărul este temporalizare a Ființei ca atare în măsura în care absolutul-subiect îi conferă o dezvăluire treptată ca nouă dimensiune de a fi. Se înțelege de la sine că adevărul este total, pentru că absolutul-subiect este totalizant. Prin apariția sa în Ființă, acesta face să existe o totalitate a Ființei. Exact această [4]

Fraza lui Heidegger ne dă sinteza: a construi pentru *a lăsa subiectul nemodificat. A construi pentru a revela neconstruitul.* A te comporta *pentru a lăsa Ființa să se desfășoare în realitatea ei neatinsă ca și cum ar fi* singură. *A crea ceea ce este.*

Așadar, *problemă originară:*

Care este tipul de comportament ce poate fi creator al deja-ființării și care, printr-o serie de acte, o poate crea așa cum este în natura sa de increată?

Ce sunt așadar conștiința și Ființa pentru ca acest comportament să fie posibil?

Iar dacă cunoașterea se întemeiază pe contactul imediat sau intuiție, ce este așadar o intuiție care nu este contemplativă (pasivă), fără a fi intuiția constitutivă a lui Husserl?

totalitate concretă a Ființei este adevărul, de vreme ce tocmai ea este dezvăluită. Astfel, adevărul nu este o organizare logică și universală de „adevăruri" abstracte: el este totalitatea Ființei în măsura în care aceasta e manifestată ca un *există [il y a]* în istorializarea realității-umane. Cu toate acestea, adevărul nu ar putea fi pentru *un singur* absolut-subiect. Dacă eu comunic o manifestare dezvăluită, o comunic împreună cu comportamentul meu dezvăluitor, cu profilul și selecția pe care le-am operat asupra ei; *cu contururi.* În acest caz, ceea ce este oferit celuilalt este un în-sine-pentru-sine. Dacă spun: masa e rotundă, comunic celuilalt un deja-dezvăluit, un deja decupat în ansamblul obiectelor, exact cum i-aș transmite un condei (lemn *deja prelucrat).* În acel moment, În-sinele îi apare nou-venitului ca Pentru-sine, subiectivitate. El este În-sine și, de asemenea, ceea ce o subiectivitate dezvăluie din În-sine (îl judec pe companionul meu prin ceea ce îmi arată din peisaj). În același timp, Pentru-sinele devine În-sine: prin transcenderea *viziunii* și a *enunțului* spre propriile mele scopuri, eu fac din ele un obiect pe drumul meu propriu și chiar un *adevăr* în sensul în care adevărul este obiectivitatea subiectivului: *viziunea [la vue]* lui Galilei devine lege. Dacă Pierre îmi arată masa, eu o văd *prin* [5]
conștiința lui Pierre. În acest stadiu, noul absolut-subiect integrează universul în uman. Într-adevăr, obiectul nu mai trebuie dezvăluit ca în-sine, ci prezentat ca *deja dezvăluit,* adică eu recuperez dezvăluirea. Această dezvăluire devine fondul în sine pe care obiectul *este* formă ca subiectiv. Ceea ce văd din obiect este acel deja-văzut de un altul, care nu-a-mers-mai-departe în dezvăluire. Dacă *eu merg mai departe,* ansamblul descoperit este subiectiv (ceea ce îmi apare este finitudinea subiectivă și ea este punctul meu de plecare). În acel moment, în măsura în care *nu este decât* această dezvăluire limitată, deja-cunoscutul este un în-sine (obiect, lege) pe care îl recuperez ca pentru-sine, depășindu-l spre o nouă dezvăluire. Astfel, absolutul-subiect care descoperă adevărul trebuie să vrea să-l descopere *pentru*

alții, în așa fel încât el să treacă printr-un stadiu de *în-sine* și să fie apoi recuperat ca *pentru-sine*. De unul singur el poate doar să trăiască, să facă să existe comportamentul său dezvăluitor ca pentru-sine și pe planul certitudinii. El nu și-l poate manifesta pe planul în-sinelui de dezvăluit, adică pe planul *adevărului*. Însă dacă *îl dăruiește*, dezvăluirea trece pe poziția unui obiect semnificant, a unui obiect indicator, și este recuperată apoi prin simplul fapt că indicația devine pentru celălalt instrument ce face corp comun cu propriu-i comportament.

Astfel, judecata este un fenomen interindividual. Ca *eu*, nu am nevoie să judec: eu *văd*. Nu judec decât pentru celălalt. Judecata este gest indicator către celălalt, obiectiv și subiectiv totodată, însă pentru celălalt (adică în-sine și pentru-sine). Numai că, în mod reciproc, eu trăiesc în *Mit-sein* și nu văd decât pentru a indica celuilalt. Mai mult chiar, adesea nu văd decât indicând. Astfel, omul vede pentru celălalt sau vede deja văzutul. În felul acesta se consolidează dimensiunea nouă a În-sinelui care se ivea din noapte dezvăluit de un absolut-subiect și a cărui dezvăluire, la rândul ei, există pentru un alt absolut-subiect, care o sesizează mai întâi ca În-sine, apoi o recuperează. Aici se [6]
află ceea ce numim *Adevăr*. Acesta este În-sinele apărut unui pentru-sine atunci când apariția sa subiectivă i se dezvăluie unui alt pentru-sine ca în-sine. Și reciproc, mie, absolut-subiect care cel dintâi am *dezvăluit*, dezvăluirea mea, pur trăită, îmi este restituită ca absolut-obiect de către celălalt dacă mai întâi *i-o dăruiesc*. Atunci sunt în-sine pentru mine însumi în măsura în care mi se restituie ca adevăr cunoscut dezvăluirea trăită. Dar dacă realizez iarăși intuiția dezvăluitoare, atunci recuperez în-sinele-adevăr, iar adevărul meu devine pentru mine în sine și pentru sine. Astfel adevărul total este o realitate concretă, fiindcă el este dezvoltarea manifestării în *toată* istoria umană, iar manifestarea este manifestare a *totul*. Cu toate acestea, idealul Adevărului nu este recuperarea întregului obiect de către subiectivitatea concepută ca totalitate. Căci În-sinele, manifestându-se,

[7'] *E multă vreme de când am scăpat de fantomele bunicilor. Ce-ar fi să ne descotorosim în prezent de fantomele strănepoților noștri*[1]*?*

[1] Această remarcă de pe pagina stânga are legătură cu sfârșitul paginilor [7] și [8] din manuscris: misiunea dezvăluitoare a pentru-sinelui este paralizată dacă acesta se lasă fermecat de ceea ce vor face oamenii de poimâine cu ceea ce dezvăluie el sau dacă pretinde că nu dezvăluie decât adevăruri valabile în vecii vecilor (n. ed.).

rămâne În-sine și nu se va dizolva niciodată în vreun pentru-sine. În plus, subiectivitatea dezvăluitoare va chema totdeauna o subiectivitate care să transforme dezvăluirea ei în în-sine pentru-sine, fiindcă umanitatea este totalitate-detotalizată. Idealul Adevărului este doar ca *toată* Ființa să fie iluminată și să rămână astfel.

Să înțelegem limpede, pe de altă parte, că *adevărul* este un fel de recuperare a În-sinelui de către el însuși. Căci Ființa se dezvăluie întotdeauna unui punct de vedere, iar noi suntem ispitiți să identificăm acest punct de vedere cu subiectivitatea. Dar nu așa stau lucrurile. Subiectivitatea este doar *luminarea.* De fapt, punctul de vedere se definește *obiectiv* în termeni mondeni. Condeiul apare așa cum trebuie să-i apară unei ființe situate în mijlocul lumii și definite prin funcționarea unei retine potrivit legilor fizice ale opticii. Eroarea senzualismului provine tocmai din faptul că, punctul de vedere definindu-se obiectiv, el a crezut că fenomenul percepției asculta de aceste legi obiective. Așadar percepția nu ne scoate din lume, decât prin aceea că este percepție. Însă ea este deja dublarea schițată a În-sinelui de vreme ce punctul de vedere este în întregime definibil în termeni de în-sine (după cum au remarcat și neorealiștii). Și în afară de asta, *nimic* altceva decât luminarea întregului sistem. Este așadar Ființa care-i apare Ființei. Numai că *apariția* este neființă și subiectivitate; există o buclă care nu se poate închide. Totuși această dublare definitivă îi asigură adevărului caracterul de *realitate.* În-sinele nu compare în fața unei ființe transmundane și care s-ar afla, în raport cu el, într-o stare de exterioritate, de indiferență: lumea îi apare unei ființe ce este în mijlocul lumii; condițiile de apariție ale În-sinelui sunt definite de În-sine. Percepția este așadar interiorizare a lumii și, într-un sens, prezență a lumii la sine. Atunci când ating o catifea, ceea ce fac să existe nu este nici o catifea absolută și în sine, nici o catifea legată de nu știu ce structură de survolare a unei conștiințe transmundane. Fac să existe *catifeaua pentru trup.*

[8’] *Ultima lume din urmă e lumea de poimâine.*

Alimentul este manifestat ca aliment în această lume pentru o ființă aflată în mijlocul lumii. Este deci o calitate absolută. Realitatea este deci faptul că ființa care manifestă adevărul este în lume, face parte din lume și se află în pericol în lume. Realitatea este că luminătorul poate fi distrus (sau întărit sau copleșit) de ceea ce luminează. Această apartenență la lumea adevărului, sau Realitate, se mai poate defini și ca faptul că adevărul este *simțit* sau trăit. Într-un sens, orice adevăr este trăit ca pericol, efort, risc (chiar și un adevăr „științific") și, reciproc, tot ceea ce este trăit (în furie, teamă, rușine, iubire, fugă, bunăvoință și rea-voință) este manifestare a Adevărului.

Adevărul nu poate rămâne proprietatea absolutului-subiect unic. El este pentru a fi dăruit. Absolutul-subiect transmite ceea ce vede așa cum se transmit (matronimie) nume și puteri. Adevărul este *dar*. Dar dacă acest dar ne trimite la infinit, Adevărul este *în pericol*. Dacă, într-adevăr, iau în considerare exigențele ideale ale Adevărului, atunci e nevoie de un sfârșit melodic al Istoriei, adică de o încununare a subiectivității, o subiectivitate ultimă care să dea sens Adevărului, să fie o încheiere. Atunci Adevărul nu mai este *pentru a fi dăruit*, sensul său ultim este contemplarea stabilă și egoistă: suntem niște mijloace a căror finalitate este această conștiință terminală. Iar sensul Adevărului nu mai este acela de a fi dar trăit, ci contemplare. Și această generație[1] atotcunoscătoare își regăsește o transcendență de survolare în raport cu lumea. Ea are în față colecția unitară a obiectelor ce pot fi cunoscute și mânuite. Ne [8]
întoarcem la vechea teorie a contemplării lumii de către o ființă care o survolează. Pe deasupra, dacă Istoria are o finalitate, ea dispare fiindcă mijlocul devine inesențialul, iar finalitatea esențialul; temporalitatea e negată. Chiar concepția hegeliană

[1] Sartre a alunecat, din inadvertență, de la o ipoteză (o *subiectivitate* ultimă) la o alta (o ultimă *generație*), ceea ce nu schimbă cu nimic raționamentul. Să nu uităm că el gândea din fuga condeiului, fără ștersături, în același timp în care schița o primă redactare (n. ed.).

(și adevărată) a adevărului devenit disimulează un statism al Adevărului, căci, dacă e necesar ca adevărul să fie adevăr devenit, acest „devenit" nu mai este *în final* decât o calitate statică a Adevărului, precum faptul de a fi trăit sau iubit mult este o calitate statică a unui bătrân. Astfel, Istoria nu are sens ca Istorie decât dacă sfârșitul ei este catastrofal. Conflictul ei intern *tragic* constă în faptul de a pune un termen, pe când ea va avea doar un sfârșit. Sau, dacă preferăm, sfârșitul Istoriei este postulat ca limită internă, pe când el este limită externă. Pe de altă parte, însăși concepția despre conștiința plurală implică faptul că *în nici un caz* nu se poate face totalizarea, fiindcă pluralitatea nu poate fi depășită. Astfel, oricare ar fi sfârșitul Istoriei, el este catastrofal pentru știință de vreme ce Adevărul nu va fi *hotărât*, adică din moment ce, dacă presupunem de pildă că astăzi lumea va fi distrusă de bomba atomică, niciodată nu se va fi hotărât dacă marxismul era sau nu adevărat ca interpretare a Istoriei, care e adevăratul loc, în organismul științific, al teoriilor lui Heisenberg, de Broglie, Einstein, care este *adevărata* concepție a evoluționismului, cine avea dreptate, între Mendel și Lîsenko. Și fiindcă știința de astăzi reintegrează la locul lor adevărat adevărurile de ieri, până și știința greacă, până și principiul lui Arhimede sunt repuse în discuție, dacă nu ca enunțuri brute, cel puțin ca semnificație. Însă descoperind finitudinea Istoriei, filozofia ne eliberează, căci măsura adevărului este acum determinată de un act decizoriu al celui care îl vădește[1]. Așa cum un dar concret, un cadou, nu este anonim, ci implică în mod necesar o *adresă*, la fel și Adevărul ca dar nu poate fi anonim. Mă adresez astfel prietenului *meu*, soției *mele*,

[1] Această pagină nu e destul de clară. Căutarea adevărului se vrea totalizantă, dar trebuie să știm că totalitatea nu va fi atinsă. Și nu e de dorit să fie. Căci dacă ne așteaptă un sfârșit „melodic" la capătul Istoriei, al cărei sens ar fi în afara noastră, fie că acesta ar depinde de un Dumnezeu sau că presupunem o ultimă generație care să știe, ca să spunem așa, marele secret al Istoriei, atunci noi nu suntem decât mijloacele oarbe prin care va veni acest sens

pentru a le semnala cutare spectacol, cutare apariție. Și prin aceasta hotărăsc extinderea acestui adevăr: nu e nici o problemă, [9]
în acest caz, să-l extind până la biciclistul care trece pe drum. În istorializarea totală a pentru-sinelui care ia cunoștință pe viu de locul său în raport cu ieri, cu astăzi și cu mâine, și care definește acest loc ca un absolut, există *opțiunea* făcută de conștiințele cărora le este dat acest adevăr pentru a-l trăi: este universalul concret de astăzi și de mâine. Prin definirea puterii mele, eu las în umbră infinitudinea ce va urma sau, dacă vreți, le dăruiesc iarăși adevărul meu, însă ca unor libertăți exterioare istoriei mele, care îl vor relua pentru a face cu el ce vor dori. Într-un sens, definesc un „sfârșit de istorie" *al nostru* în cadrul unei istorii mai cuprinzătoare; alegând o istorie finită, interiorizez limita Istoriei. Trebuie să se înțeleagă limpede că tocmai astfel se definește un viitor.

„A scrie pentru epoca ta"[1] a fost înțeles ca și cum ar însemna: a scrie pentru propriul tău *prezent*. Nicidecum: înseamnă să scrii pentru un viitor concret, delimitat de speranțele, de temerile și de posibilitățile de acțiune ale fiecăruia și ale tuturor. Acești cincizeci, acești o sută de ani de istorie sunt suficienți pentru a delimita zona de adevăr în care mă mișc. Adevărul e subiectiv. Adevărul unei epoci este sensul, climatul acesteia etc., în măsura în care sunt trăite ca dezvăluire a Ființei. Spengler are dreptate din punct de vedere al subiectivității: orice epocă se naște și moare. Marx are dreptate din punct de vedere al obiectivității: epoca moare fără să moară, fără să poată fi fixată o dată a morții ei; ea este reluată, depășită, analizată;

și, prin urmare, orice căutare a adevărului este zadarnică. Dar dacă, acceptându-ne finitudinea, delimităm pentru noi un sfârșit al Istoriei, fără o extrapolare teologică sau științifică, în acest caz adevărul și acțiunea istorică devin posibile. Această problemă este reluată în ultimele pagini, care sunt de fapt încheierea prezentului demers (n. ed.).

[1] Cf. *Les Temps Modernes* nr. 33, din iunie 1948. Acest text, scris în 1946, a avut un mare răsunet în Franța și peste hotare (n. ed.).

[10'] *Există și pentru omul individual adevăruri vii și adevăruri moarte. Mort este adevărul verificat, consacrat de către celălalt și în care nu se mai intră, pe care nu-l mai putem reverifica circular. Adevărul devine atunci un în-sine (de vreme ce a fost încremenit în în-sine de către celălalt). El este lucru în lume, trăsătură de caracter încremenită (Eu sunt cel care a spus că...) sau* proprietate *a celui care l-a descoperit (Eu totdeauna am spus acest lucru etc.).*

Din acest punct de vedere este ușor să înțelegem ce este o idee. *O idee este* întotdeauna *proiect de descifrare a unui în-sine în lumina unui scop. Scopul nu este* idee, *ci doar* acestea *percepute ca mijloace. O idee este deci întotdeauna* practică *(în cunoașterea pură, ea este practică fiindcă este schemă verificatoare. O* idee *matematică este schița operațiilor care dau soluția). Din punct de vedere (subiectiv) al realității sale formale, o idee este o conduită viitoare față de Ființă, care vine către mine prin Ființă. Ideea este tematizarea posibilelor*

adevărurile sale, schimbându-și sensul, sunt reintegrate și, în plus, fiecare își hotărăște atât trecutul viu, cât și viitorul viu. Dar și unul și celălalt greșesc în măsura în care mizează pe obiectivitate-subiectivitate. Spengler: finitudinea subiectivă a epocii care *se face* până la moarte, el o face să alunece în obiectiv sub numele de destin. Or, generația următoare este cea care decide dacă epoca a avut cutare sau cutare destin, fiindcă aceasta a apus. Marx: epoca prezentă este cea care decide caracterul obiectiv al epocii anterioare. Lucru valabil pentru fiecare generație. Însă pentru faptul că există o tradiție a obiectivului, se dorește suprimarea elementului subiectivității care este mediul obiectivității. Obiectivitatea este sfărâmată, ea se susține în elementul veșnic izvorâtor al subiectivului, și din ea se vrea să se facă [10]
natura și principiul continuu al oricărei subiectivități.

Aceasta nu înseamnă nicidecum că adevărul pe care îl apăr mi se pare a fi în legătură *cu epoca mea:* acest lucru nu ar avea niciun sens. El este adevărat pentru mine în absolut și tot ca absolut îl dau celorlalți. Și tocmai de aceea *el este* absolut. Eu hotărăsc pur și simplu timpul în care el va fi adevăr viu. Va fi viu atât timp cât va fi iluminare, revelație, angajare în folosul celuilalt: astfel au fost mișcarea de rotație a pământului pe vremea lui Galilei, circulația sângelui pe vremea lui Harvey, atracția universală pe vremea lui Newton. Pe vremea aceea adevărul era *voit*: a judeca înseamnă a voi, înseamnă a risca, a-ți angaja viața pentru revelație. Adevărul trece la generațiile viitoare și moare. Aceasta nu înseamnă că își pierde caracterul de exactitate, ci devine un pur instrument sau o stuctură evidentă *a priori* a faptelor. Ideea ca luminare a În-sinelui de către o subiectivitate devine lege. Legea, la generațiile următoare, devine fapt. („Este un *fapt*" că Pământul se rotește.) Adevărul a murit. Un adevăr veșnic este un adevăr mort și reîntors la În-sine. Un adevăr nu e *devenit*, ci *devenind*. Iar la capătul devenirii sale, adevărul moare. Asta nu înseamnă că ar deveni fals. Devine *indeterminat*, adică nu-l mai sesizăm în contextul

[11'] *Din punct de vedere obiectiv (realitate obiectivă), ea are ființa-în-sine* vizată *pe care o împrumută de la Ființă. Ea este* viitor al Ființei *care vine în Ființă, adică vizare a unei noi stări a Ființei. Este eu însumi ca prezență posibilă într-o nouă stare a Ființei. Schema operatorie este conștiința (de)* a face *(conștiință non-tetică), iar conștiința obiectului est conștiința Ființei-obținute în corelație cu operația. Eu sunt în fața în-sinelui* prezent *în postură de* schiță a unui comportament. *Acest comportament, fiind contact cu Ființa, este* în el însuși *și în chip unitar schiță în Ființă a unui viitor al Ființei. Acest viitor este și nu este în Ființă. Dacă ridic un bloc de piatră și îl așez pe taluz, constitui astfel taluzul ca viitor pentru bloc, iar blocul ca presiune viitoare asupra taluzului. Blocul și taluzul există, iar eu mă slujesc de ele spre a constitui acea ființă de împrumut care este taluz (pe care îl văd)* pentru *ființa (piatră) pe care o transport, ființă pe care o transport pentru taluz (pe care îl văd). Acest joc încrucișat produce ființa de împrumut, în-sinele viitor în-sinelui sau realitatea obiectivă a schemei operatorii.*

Al doilea stadiu al ideii este verificarea sa vie, momentul în care comportamentul se absoarbe în obiect, când se metamorfozează din și prin obiect în caracteristică în sine *a obiectului sau* rezultat *al operației. Fie că trăsătura este înscrisă de cuțitul meu în obiect (și că se ivește sub ochii mei ca formă acum*

său și cu articulațiile sale, ci ca pe un os cu ajutorul căruia se constituie un nou organism. În acel moment nu ne interesează defel să știm *cum* anume a devenit: devenirea moartă a principiului lui Arhimede nu mai interesează pe nimeni. Dar pentru că omul a fost vreme îndelungată articulat la Veșnic, el a preferat adevărurile moarte adevărurilor vii și a făcut o teorie a Adevărului care este o teorie a morții.

Temeiul Adevărului este libertatea. Deci omul poate alege neadevărul. Acest neadevăr este ignoranță sau minciună. Pe de altă parte, dezvăluirea implică faptul că ceea ce este dezvăluit era la origine învăluit. Subiectiv vorbind, aceasta înseamnă că, bunăoară, condiția omului este la origine ignoranță. În sfârșit, comportamentul dezvăluitor este activitate: pentru a lăsa Ființa să pară așa cum este, trebuie să se meargă în căutarea ei. Aici e eroarea. Tocmai aceste diferite puncte trebuie să le examinăm. [11]

Totul pornește de la vedere *[la vue]* și sfârșește cu viziunea *[la vue]* (intuiția). Însă viziunea concepută ca pură odihnă contemplativă nu poate dezvălui cauza unui obiect și nici fețele sale multiple. Ea ar fi deja – dacă ar putea exista ca absolută pasivitate în repaus – raportare la *ceva*, pentru simplul fapt că, bunăoară, conștiința nu poate exista fără a fi conștientă de a sesiza ceva (argument ontologic în *Ființa și neantul)*. Dar acest ceva ar fi pură prezență non-calificată. Simpla permanență, identitate sau neschimbare a prezenței presupune deja prin urmare că ea, conștiința, durează în fața permanentului. Iar durata, dacă nu este ea însăși un comportament, este temeiul tuturor comportamentelor. Astfel pura conștiință – dacă am putea să o concepem – *există* ca revelatoare a *Ființei*, dar nu a oricărui mod de a fi. Oricât de variat ar fi obiectul, noțiunea însăși de varietate nu poate fi dobândită decât printr-un comportament unificator. Pura conștiință se definește, într-adevăr, ca negare internă a Ființei (lucru pe care l-am arătat în *Ființa și*

indestructibilă), fie că e dezvăluită de privirea mea ca deja înscrisă (în ambele cazuri mișcarea verificatoare este aceeași. Însă în primul caz vederea este la vârful cuțitului). În momentul acela, după cum am văzut, există complementaritate între obiectiv și subiectiv: am creat ceea ce este.

Al treilea stadiu al ideii: ea este enunțată *pentru celălalt. Celălalt face din enunț un în-sine. El îmi redă ideea sub formă de în-sine (indicator perpetuu al obiectului). În momentul acela ideea a murit. Ea este lucru atâta timp cât eu nu mă strecor în ea prin recuperare.*

[12'] Limbajul: *esențial pentru* semn*: a-ți împrumuta* ființa *proiectului care, altfel, ar fi subiectivitate pură.*

Principiu: subiectivul, sau prezența la sine, sau neantizarea Ființei, nu poate în nici un fel produce *ființă. Orice proiect, invenție, dezvăluire, cuvânt care privește Ființa și prin urmare are o realitate obiectivă (vizare a Ființei) trebuie în mod necesar să împrumute de la Ființă acea ființă viitoare pe care o vizează. Ceea ce* nu e de față *(Pierre care este absent, casa mea de departe), nu poate fi conceput, imaginat sau numit altfel decât printr-o ființă care îmi împrumută ființa ei. Trebuie să depășesc această ființă înspre ființa absentă. Există două moduri: semnul sau imaginea.*

neantul[1]), însă această negare, dacă nu s-ar alege îndată ca atare, nu ar fi decât existența fără calificare în chip de negare a Ființei-în-sine neparticularizate. La drept vorbind, acest raport – conceput aici prin pură abstracție – ar fi întrù totul fundamental, în sensul că ivirea conștiinței *în preajma* Ființei ar fi revelatoare a Ființei-în-sine ca ființă a oricărui fenomen. Și această ființă nu ar fi nicidecum fenomen ființial *[phénomène d'être]*, nici ființă a unei ființe particulare, ci ființa concretă a În-sinelui (nici a mai multe, nici a unuia, nici a întregului În-sine, calificări posterioare). Ființa este deci prezentă în mod nediferențiat în conștiință. Dar acest lucru se întâmplă exact în măsura în care conștiința, până și în această ivire presupusă imobilă, este act (ea se face ceea ce este). Tocmai în măsura în care realitatea-umană are o altă dimensiune decât prezentul, în măsura în care își este sieși viitor ca proiect, Ființa i se dezvăluie. Într-un cuvânt, cunoașterea se petrece pe fond de anticipare. Orice proiect dezvăluie, orice dezvăluire rezultă dintr-un proiect. Însă nu este vorba aici de o pură succesiune de clipe care ar aduce fiecare un *dat* ce nu ar fi decât [12]
prezență nediferențiată a Ființei. În-sinele se revelă unei ființe care se avântă spre viitor și-și hotărăște felul de a fi; într-un cuvânt, adevărul se revelează prin acțiune. Orice acțiune este cunoaștere (deși e vorba în majoritatea cazurilor de o dezvăluire non-intelectuală) și orice cunoaștere, chiar intelectuală, este acțiune. Căci acel *Nur verweilen bei*[2] al științei nu este contemplare pasivă. E un refuz de utilizare *practică* a obiectului, dar nu un refuz de anticipare. Fizicianul își construiește ipoteza și dispozitivul său experimental. Nu *vedem* nimic pe care mai întâi să nu-l fi *prevăzut*. Însă, tocmai, această previziune și această anticipare nu pot fi ele însele date pure: ele nu pot veni

[1] Pentru-sinele se constituie ca *nefiind* În-sinele. Cf. *L'Être et le néant*, partea a doua, capitolul III, p. 214, col. „Tel", Gallimard (n. ed.).

[2] Pură ființă-lângă (n. ed.).

Ideea nu e niciodată subiectivă *cu excepția faptului că este viitoare, în chip de conștiință non-tetică, față de conștiința mea non-tetică prezentă. Asta înseamnă doar că ea este pe modul structural al oricărui adevăr (în-sine pentru un pentru-sine). Ea va mereu să vină de la Ființa-în-sine* pentru *Ființa-în-sine. O idee este* întotdeauna *unitatea unui rezultat în Ființă și a modificărilor Ființei ce vor conduce la acesta. Unitatea indisolubilă a unei teoreme și a construcției matematice care o demonstrează (care o* aduce la vedere*), a unei legi fizice (structură a Ființei) și a experienței care o verifică sau,* invers, *a unei* noi stări a Ființei *(transformare în instrument) și a* viziunilor *ce permit găsirea mijloacelor pentru a o obține (adevărul fiind aici un* stadiu *al construcției).*

[13'] *Exemplu: construcția unui flotor implică* adevărul *principiului lui Arhimede. Reciproc,* adevărul *principiului lui Arhimede implică verificarea sa prin construirea unui flotor. Utilul învăluie adevărul, adevărul învăluie utilul. Ideea nu este niciodată pur practică și nici pur teoretică: ea este practico-teoretică sau teoretico-practică.*

Ideea nu este o judecată sau o unificare virtuală care să nu schimbe cu nimic obiectul: ea este proiect al unei unificări reale. Nu există judecăți sintetice a priori *fiindcă nu e nevoie, dat fiind că nu există preeminență ontologică a cunoașterii. Există libertate, ca temei al unor sinteze* reale *de făcut. Prin om sinteza intră în univers. Iar el o dezvăluie efectuând-o.*

către noi din adâncul memoriei, evocate de legătura pur mecanică a asocierilor, ele nu ar putea veni către noi nici măcar din adâncul viitorului, ca fiind trimise, emise în chip de particule de viitor de nu știu ce Dumnezeu, căci atunci am fi nevoiți să le descifrăm prin noi ipoteze. „Conținuturile" de conștiință ar fi tocmai niște în-sine asupra cărora ar trebui statuat prin anticipare sau care ar trebui lăsate în stadiul de pure prezențe nediferențiate. N-am avea nimic de câștigat din asta. E limpede că trebuie să fim propria noastră ipoteză, adică să o întruchipăm ca pe un comportament anticipator și revelator al obiectului examinat. Este ceea ce Husserl înțelegea prin „intențiile vide" care aveau să aștepte o intuiție absentă. Însă teoria sa despre timp nu-i îngăduia să vadă că aceste intenții vide treceau peste prezent pentru a-și fi lor înseși viitoare. Noi înlocuim intenția vidă prin *proiectul de a descoperi*. Bogăția unui pentru-sine se măsoară prin multitudinea proiectelor sale, iar acestea măsoară exact cantitatea de ființă ce-i este dată spre revelare.

Astfel, în mod cât se poate de evident, temeiul oricărei revelații ființiale *[révélation d'être]* este libertatea, adică modul de a fi al unei ființe care-și este sieși propriul proiect. Nu poate exista cunoaștere decât în măsura în care există libertate. O libertate kantiană și atemporală nu ar putea nicidecum ține locul aici libertății temporalizante pe care o avem în vedere, căci [13]
dacă ea rămâne în afara universului fenomenal, purul travaliu sintetic al judecăților *a priori* își este obscur sieși, își are rațiunea în afara lui. Însă posibilitatea de a dezvălui implică totodată și în aceeași măsură posibilitatea de a nu dezvălui. În actul însuși prin care anticipez dezvăluirea este inclusă și posibilitatea pe care aș fi avut-o de a renunța la această dezvăluire. Altfel dezvăluirea ar fi necesitate pură și, în acest caz, necunoaștere, așa cum am stabilit adineauri. Însăși ideea de *a cunoaște*, de a dezvălui, nu poate avea sens decât pentru o libertate. Dar, reciproc, e imposibil ca ivirea unei libertăți să nu implice o înțelegere dezvăluitoare a Ființei și proiectul de a dezvălui. Pe scurt,

Punerea în raport vine din faptul că omul este raportare la sine prin Ființă. Iar punerea în raport este mereu operatorie. *Ea se înscrie în Ființă.*

[14'] **Astfel, afirmația că Ființa este cognoscibilă nu implică nici o presupoziție privind Ființa, ci pura conștiință pe care o are libertatea despre ea însăși. Libertatea e predispusă la Ființă, e adaptată Ființei[1].**

[1] Punem între două asteriscuri pasajele ce par a fi fost scrise mult mai târziu, judecând după scrisul mai mare și mai nervos decât în cuprinsul textului (n. ed.).

nu există libertate fără adevăr. Acest lucru nu e deloc în contradicție cu ceea ce spuneam adineauri despre posibilitatea de a nu dezvălui, căci prin libertate vine la ființă atât vălul, cât și dezvăluirea. Iar realitatea-umană liberă trebuie să-și asume în mod necesar responsabilitățile față de adevăr. Orice ar hotărî, ea nu poate împiedica existența unui adevăr despre Ființă ivit în același timp cu ea. Ea poate doar hotărî să nu *descopere* acest adevăr care tocmai prin ea vine la Ființă. Principiul identității nu e decât o specificare a unui principiu mult mai general și fundamental (principiul identității este regional), acela că Ființa este *cognoscibilă*. Și asta nu înseamnă nici pe departe că Ființa este *rațională*, adică se pliază unui anumit număr de legi unificatoare, ci pur și simplu că, rațională sau irațională, ea poate fi dezvăluită în raționalitatea sau iraționalitatea ei. Și aceasta nu din cauza Ființei, ci din cauza libertății care, departe de a se strecura în categorii *a priori* (fie chiar identitatea), e conștientă de ea însăși ca fiind liberă de orice presupoziție și putând inventa orice ipoteză plecând de la un dat sau, dacă vreți, putându-se lăsa ghidată, în acțiunea de a inventa, de orice tip de ființă. Ca să folosesc o imagine, libertatea nu e nicidecum legată de principiul de identitate: ea nu presupune că o ființă nu poate fi în același timp și sub același raport ea însăși și altceva decât [14]
ea însăși (de altminteri, am putea cita vreo sută de exemple din domeniul psihologic și social în care principiul identității nu are nici un efect, nici măcar regulator – și în special când e vorba de realitatea-umană însăși, luată ca totalitate), ci numai faptul că, dacă ființa cutare este în lume, ea dispune *a priori* de puterea de a inventa anticipări ce vor permite să fie *văzută* în realitatea ei non-identică. Acesta este de altfel chiar principiul matematicilor moderne: se poate face o logică matematică cu orice presupoziție. De exemplu, dacă presupun *a priori* o operație aditivă astfel încât rezultatul să nu fie identic dacă efectuez operația de la dreapta la stânga sau de la stânga la dreapta, nimic nu împiedică – și nu a împiedicat – să se construiască o matematică din

aceste operații. E suficient ca ele să fie definite. În acest sens, se poate spune că opoziția dintre rațional și irațional este depășită de exigența profundă a libertății, care nu este aceea de a cunoaște Ființa prin cutare sau cutare proces *a priori*, ci ca Ființa să fie cognoscibilă pur și simplu, fiindcă ea, libertatea, este cunoaștere din principiu. De fapt, toate „principiile" Cunoașterii sau ale Rațiunii sunt în exterior: ele sunt instrumente inventate în vremea lor de către libertate pentru a anticipa o realitate ascunsă sau pe jumătate dezvăluită. La fel, nu e vorba de a afirma că totul poate fi cunoscut prin judecată (adică prin analiză) sau, cum se spune, prin reprezentare. Ci orice comportament, prin faptul că este liber și este în lume, în inima Ființei, fie că este intelectual, practic sau afectiv, dezvăluie ființă și face să apară *adevăruri*.

Am arătat adineauri că adevărul nu apare decât în proiectele libere. Acum trebuie arătat contrariul: că orice comportament liber este revelator-dezvăluitor. Lucru de altfel clar după explicitarea structurilor libertății. Orice comportament liber afirmă, într-adevăr, un scop. Însă comportamentul liber este depășire a Ființei de către o ființă situată în inima Ființei. Scopul *va* să vină
[15] la Ființă. El o depășește și o păstrează în el, el învăluie deci o comprehensiune a Ființei, de vreme ce doar în Ființă trebuie el să vină la Ființă. În același timp, în chip de scop, el grupează ființele prezente într-o unitate de semnificație: acestea devin mijloace. Și, așa cum am explicat, sinteza *tuturor* mijloacelor nu se deosebește de scop[1]. Acest lucru înseamnă că scopul este organizare luminătoare a mijloacelor. Astfel, structura adevărului constă în mod necesar în faptul că ceea ce *este* e luminat de ceea ce nu este. Mișcarea veri-ficatoare merge dinspre viitorul care nu este către prezentul care este. Numai printr-o ființă care nu este încă ceea ce este poate veni adevărul la Ființă; Ființa nu e adevărată decât în și prin depășire. Dar aceasta

[1] Cf. *Cahiers pour une morale*, 1983, Gallimard, „Bibl. de Philos.", pp. 250 și sqq., *op. cit.* (n. ed.).

implică neapărat ca adevărul să se temporalizeze, adică să apară potrivit categoriilor de înainte și după. Într-adevăr, de vreme ce proiectul este cel care luminează Ființa, Ființa este obscură înainte de proiect și, pe măsură ce scopul ce va să vină se apropie de prezent, Ființa se luminează din ce în ce mai mult; scopul se modifică pe măsură ce se realizează, căci el se complică tot mai mult și luminează regiuni de ființă din ce în ce mai detaliate. Astfel, ființa revelată este corelativă scopului proiectat: când scopul e întru totul sumar și nediferențiat, ființa revelată în proiect este globală și abstractă; pe măsură ce lucrez la realizarea sa, scopul se detaliază prin ființă și reacționează detaliind ființa. La sfârșit, ființa și scopul realizat sunt totuna; dezvăluirea este încheiată.

Dar aceasta presupune la origine *ignoranța*, ca ceva din care adevărul se extrage puțin câte puțin. Nu e vorba aici de o ignoranță absolută sau de exterioritate. Dacă, de exemplu, cutare fenomen fizic se produce la ora actuală într-un oraș din Japonia, eu îl ignor, în sensul că nu am nici o bănuială despre existența lui și, prin urmare, ignor ignoranța mea. Însă această ignoranță absolută, care există atunci când nu luăm în considerare decât un fapt determinat cu care nu avem nici o legătură și fără a-l privi în relația sa cu lumea, nu este aceea care caracterizează raportul meu originar cu adevărul. Într-adevăr, raportul meu dintâi este în întregime în lume, iar ivirea mea este deja inițiativă față de lume. Lumea este unitatea fundamentală ce apare în Ființă ca fiind corelativă cu inițiativa mea brută și fundamentală de a exista. Or, lumea se dă imediat ca plenitu- [16]
dine ființială *[plénitude d'être]* și materie nesfârșit de bogată și nediferențiată a infinității proiectelor mele posibile. De aceea, ivindu-mă în lume, eu sesizez că luminarea acestei lumi este posibilitatea mea constantă. Asta înseamnă că sesizez faptul că adevărul lumii este în mod nemijlocit posibilitatea mea și că propria mea temporalizare va temporaliza adevărul, adică va lumina regiuni din lume din ce în ce mai detaliate. Astfel, *totul*

îmi este dat de la bun început sub o formă nediferențiată, în chip de corelație cu proiectul meu nediferențiat de a exista și, prin comprehensiune originară, înțeleg că, alegându-mă pe mine însumi, voi alege totodată luminarea anumitor plaje intramundane. Ca atare, a spune că ignor în mod originar înseamnă a spune că adevărul este posibilitatea mea, că mă așteaptă și că eu sunt ființa prin care adevărul va veni din interior în lume. A spune că ignor înseamnă a spune că știu că pot cunoaște, că, adică, lumea e *deja* cognoscibilă. Când Socrate spune: Știu că nu știu nimic, această modestie este în același timp afirmația cea mai radicală a omului, fiindcă ea presupune că *totul* e *de cunoscut.* Astfel, ignoranța nu provine dintr-un refuz al lumii care mi-ar ascunde tainele ei: dimpotrivă, întreaga Ființă îmi este *prezentă* chiar de la ivirea mea în lume, iar prima întâlnire a copilului nu este cu senzația abstractă, ci cu lumea. Ignoranța mea provine din faptul că nu pot sesiza ceea ce îmi este prezent decât temporalizându-mă în comportamente ce vizează viitorul. Realitatea-umană nu poate primi nimic cu pasivitate: ea trebuie să cucerească tot timpul, și nu în virtutea a nu știu cărui blestem, ci în virtutea modului ei de a fi. Tocmai fiindcă nu *face* nimic copilul nu *știe* nimic și învață pe măsură ce face. De asemenea, fiindcă anumite societăți sau anumiți oameni se mișcă veșnic într-un același cerc de tradiții, dezvăluirea adevărului le este blocată. Se spune că ar fi impermeabili la experiență, ceea ce nu este adevărat. Căci nu experiența le poate schimba tradițiile, ci tocmai schimbându-și tradițiile își vor schimba experiența. Putem privi un obiect în față, dar nu-l vom *vedea* dacă el nu este dat în perspectiva unui comportament.

Astfel, luminarea Ființei se face pornind de la Neființă: înțeleg starea Franței, a partidului politic din care fac parte, a grupului meu confesional pornind de la ceea ce aș vrea eu să fie această stare, de la ceea ce plănuiesc s-o fac să devină. Altfel spus, Neființa intervine direct ca structură a adevărului sau luminare a Ființei. Această remarcă este importantă, fiindcă ea

ne permite să înțelegem ce este eroarea. Într-adevăr, de la Platon încoace, se obișnuiește ca adevărul să fie asimilat cu Ființa și eroarea cu Neființa. De aici rezultă aporii la nesfârșit, căci există o asemenea eterogenitate între natura adevărului care *este* și a erorii care *nu este*, încât e cu neputință să ne înțeleagă cum de pot fi ele confundate și cum, dacă Adevărul, Eficientul, Binele se definesc ca plenitudine a Ființei, poate exista o anumită eficiență a erorii, adică o anumită ființă a Neființei. Dar dacă, bunăoară, categoria Acțiunii asigură un anumit primat Neființei asupra Ființei și dacă adevărul este o structură, un moment al acțiunii, atunci la orizont apare o anumită neființă. Dacă adevărul este o anumită neființă a Ființei, este un lucru de înțeles, la prima vedere, să existe o anumită ființă a Neființei sau eroare. Or, Neantul intervine în adevăr în trei momente:

1) De partea În-sinelui ca putere de năruire a Ființei care nu este pentru-sine, e Noaptea Ființei.

2) De partea Pentru-sinelui, ca luminare a Ființei de către Neființă, ceea ce implică faptul că Ființa pare mereu suspendată în sânul a ceea ce nu este. Caracter *provizoriu* al oricărui adevăr; ceea ce implică de asemenea necesitatea temporalizării și, în consecință, faptul că luminarea apare în mod necesar pe fond de ignoranță, din moment ce fiecare dintre proiectele mele apare pe fondul nediferențiat al posibilelor pe care nu le posibilizez.

3) De partea raportului dintre Pentru-sine și În-sine. Căci o prăpastie de neant împiedică În-sinele să devină Pentru-sine și Pentru-sinele să resoarbă în el și să recupereze În-sinele.

Eroarea ar fi cu neputință pentru În-sinele-pentru-sine: ea este imposibilă la Hegel și Spinoza. Însă tocmai aici îl găsim pe *A-nu-fi*, de vreme ce În-sinele *nu este* Pentru-sinele. Dacă adevărul este acest joc complex de Ființă și de A-nu-fi, atunci am putea să înțelegem mai bine acel joc complex de A-nu-fi și de [18]
Ființă care este eroarea.

În-sinele este luminat printr-o anticipare. Însă oricare ar fi această anticipare, esența ei obiectivă este de a viza În-sinele și ea nu ar putea viza În-sinele (fiind intenție subiectivă în ceea ce privește realitatea sa formală) decât fiindcă În-sinele *este*. Altfel spus, există doar două realități asupra cărora nu mă pot înșela: modurile Pentru-sinelui care sunt eu și prezența În-sinelui. Mă pot înșela cu totul, pot lua un copac drept o bornă, mă pot gândi, în întuneric, că e „cineva aici" când în realitate nu e nimeni, dar cel puțin copacul există, noaptea există, pe scurt, există mereu ceva în sine și a cărui dezvăluire originară este contemporană cu propria mea ivire: Ființa este o evidență. Iar dacă În-sinele nu ar fi, nici nu l-aș putea măcar concepe din moment ce eu sunt un pur pentru-sine. Cu toate acestea, anticipez În-sinele care mă locuiește, îl depășesc spre un scop care este scopul *meu*. Însă acest scop este în lume și el comandă unor anticipări asupra În-sinelui care au o realitate obiectivă, adică sunt anticipări ale modului de a fi al În-sinelui. Spre exemplu, acel „ceva" este *un copac*. Acel *copac* care este încă *ne-văzut*, care precedă vederea și o construiește, este, în calitate de *copac*, o neființă. El nu are *existență* decât ca fiind propria mea subiectivitate (circuit al ipseității), care vine înspre mine din adâncul viitorului. Dar, ca neființă, el nu este *nimic*. Este un *ceva* care nu sunt eu și care încă nu este. Își extrage ființa din ființa-în-sine pe care o anticipează. Anticiparea depășește înspre viitor ființa revelată și își reține din această ființă *ființa* sa, ea are o ființă de împrumut, exact ca și conștiința. Dar acum situația se inversează: tocmai în calitate de pentru-sine, de prezență la sine e suportată conștiința de În-sine și tocmai în calitate de vizare a în-sinelui suportă În-sinele anticiparea. Aceasta servește atunci de măsură și de schemă directoare a *vederii*. Căci, după cum am spus, vederea nu este contemplare pasivă: este operație. Convins că acel *ceva* este un copac, eu sădesc copacul pe acel *ceva*, așa cum, după Kant, a percepe linia înseamnă a o
[19] trasa. Asta înseamnă că mimez vederea copacului, că reține fiecare

element al vederii într-o organizare *copac*. Creez ceea ce este. Dacă în-sinele *se lasă văzut* drept copac, asta înseamnă că el se organizează sub ochii mei ca atare, că răspunde la întrebările pe care i le pune ochiul meu, că încercarea mea de „a vedea în chip de ramuri" acea masă întunecată este încununată de succes și că deodată se constituie o *formă* pe care nu o mai pot desface. În felul acesta, dacă am găsit pălăria în ghicitoare, nu mai pot vedea decât pălăria. Astfel, forma ivită în operația mea se ridică deodată *împotriva mea*, indestructibilă. Dar în același timp, dacă nu o pot desface, pot realiza la nesfârșit operația generatoare, fiind astfel totodată creator și pasiv. Exact aici se manifestă apariția adevărului sau Ființa apărând în act. Din punct de vedere subiectiv, cunoașterea nu se deosebește de creație și, reciproc, creația este o cunoaștere; avem un moment de cunoaștere. Dar, în același timp, apariția încremenită a Ființei este autonomă, independentă; e un răspuns. Dacă, dimpotrivă, Ființa este un refuz compact de a fi „văzut ca un copac", anticiparea se spulberă. Într-adevăr, ea nu mai poate fi susținută decât de subiectivitate, însă subiectivitatea nu o poate susține ca ipotecă asupra obiectivului, ca intenție obiectivă. Din acest punct de vedere, ea este neant sau simplă amintire subiectivă a faptului de a fi fost. Se înțelege de la sine că obiectul răspunde la solicitări (dacă nu răspunde, nerăspunsul său e un răspuns: el marchează indeterminarea provizorie, ceea ce înseamnă că obiectul nu este în câmpul actual al acțiunii noastre), dar nu răspunde *decât la solicitări*. Astfel, încet-încet, proiectul se complică, scopul se apropie și se detaliază, întrebările se înmulțesc pe măsură ce *viziunile* sau intuițiile se înmulțesc. Ansamblul răspunsurilor verificate ale obiectului constituie adevărul său: firește, adevărul său *în lumina acestui proiect*. Alte proiecte ar face să se ivească alte adevăruri în unitate cu primele, de vreme ce obiectul nu furnizează alte adevăruri în afară de cele care îi sunt cerute (se întâmplă, bineînțeles, ca răspunsul să depășească întrebarea, dar acest lucru survine

[20'] **Îmi cade creionul din mână. Îl ridic. Ce anume dovedește că e același creion? Faptul că îl ridic de jos (Bergson, prefață la* Pragmatismul[1]*). Nu. O dovedește coerența* acțiunii *implicând permanență (Merleau-Ponty).**

[1] E vorba de lucrarea lui William James (n. ed.).

într-un cadru de cercetări definite în prealabil; și, de altfel, în acest caz răspunsul constă mai degrabă în indicarea unor noi întrebări de pus).

Într-un sens, deci, nu există eroare: anticiparea este o neființă [20]
care își deține ființa de la în-sinele anticipat, ea există pentru a fi verificată și se distruge dacă nu permite o construcție corectă. Și cum realizarea unui scop este urmărită prin comportamentul verificator, încheierea verificării este realizarea scopului. „Adevărul puddingului, spune James, e de a fi mâncat." Verificarea sării din solniță constă în faptul că îmi sărez carnea și că aceasta are un gust sărat când o mănânc. Dacă are un gust dulce, înseamnă că era vorba de zahăr. La drept vorbind, pot spune că m-am *înșelat*, dar asta fiindcă verificarea se face în detrimental meu. În realitate, e vorba doar de o verificare negativă care îmi anihilează anticipările. Numim erori verificările catastrofale, dar acest lucru se întâmplă din punct de vedere al utilității. Putem prefera verificări mai puțin costisitoare, însă ele se impun numai ca economie și utilitate. Totuși, cum verificarea este întotdeauna în curs, În-sinele este înconjurat de anticipări încă neverificate care își află ființa în el, iar în mine caracterul lor *viitor*, astfel încât le putem socoti la fel de bine drept caracter prezent (dar numai probabil sau posibil) al în-sinelui considerat, sau drept un proiect de verificare viitoare. Astfel, fundul (ascuns) al unei farfurii este atât prezentul ființei, cât și scopul viitor al gestului meu. Astfel, ființa prezentă este neființă ce stă *să* vină. Există o neființă a Ființei care o înconjoară de peste tot. În particular, anticiparea o dată verificată poate foarte bine să se întoarcă la natura sa de anticipare. Am întors farfuria, a avut loc verificarea și intuiția. O pun iarăși pe masă, fundul ei îmi este mascat, existența fundului este din nou anticipare. Dar de data aceasta o numim cunoaștere, fiindcă se raportează la o vedere deja efectuată. Ea nu rămâne însă mai puțin o neființă extrăgându-și ființa din în-sinele considerat, dar, din rațiuni care țin de natura obiectelor, de

[21'] *Cum poziția omului față de Ființă implică faptul că Ființa nu poate fi descoperită decât prin anticipare, asta înseamnă că orice luminare a Ființei se face prin anticipare și sub condiția verificării viitoare. Astfel, teoria atomică este anticipare luminătoare a ceea ce este revelat și va rămâne astfel mult timp, fiindcă ea este act radical de anticipare ce indică o împlinire verificabilă nesfârșită și nu un obiect determinat și nemijlocit vizibil. Adevărat sau fals, atomul este de asemenea neființă care luminează seria infinită a Ființei prin ființa sa de împrumut.*

inerția lor, de experiențele mele anterioare, eu hotărăsc să o integrez în însăși perceperea obiectului de către mine. Aceasta înseamnă că eu percep acel fund de obiect pretutindeni *prin* vederea mea reală, adică pretutindeni *prin obiect* și, reciproc, că interpretez obiectul pornind de la acel fund al său. De data [21]
aceasta e vorba de afirmare. Nicidecum în judecata, ci în însăși percepția mea. Această afirmare este și operație: îmi construiesc viziunea pe baza unor noi anticipări și pornind de la fondul solid al celei vechi. Această afirmare este libertate: aș putea la fel de bine să mă îndoiesc. Dar a te îndoi nu înseamnă a acționa; înseamnă și să proiectezi un scop în viitor, de vreme ce e vorba de o inițiativă. Hotărăsc să acționez, adică *să risc*. La acest nivel adevărul devine risc, ceea ce înseamnă că *există o neființă a Ființei* (ea depinde, în ființa ei vădită, de o verificare viitoare și considerată ca făcută sau, dacă preferați, există o întreagă dimensiune capitală a ființei sale prezente care *nu este* dată în intuiție și care totuși este prezentă aici în însuși caracterul ei de absență) și că există o ființă a Neființei (elementul prezent al farfuriei își împrumută ființa invizibilului; invizibilul, care nu este sau *poate* nu este, figurează în viziunea însăși ca ființă, atârnă cu toată greutatea sa în totalizare, conferă natura sa obiectului). Și tocmai neființa Ființei își dă ființa Neființei sau, mai clar, neființa Ființei este tocmai ființa Neființei.

Însă această ființă a Neființei este exact ființa erorii. Într-adevăr, în eroare Ființa *nu este* ceea ce se spune despre ea, iar ceea ce se spune și este, în consecință, o neființă, are totuși o anumită ființă, de vreme ce se poate crede în ea și poate fi afirmată. Din acel moment, doar printr-un destin exterior obiectului-adevărat vom avea de-a face cu un adevăr sau cu o eroare. Mi-am sărat carnea adineauri. Văd deci recipientul din dreapta mea ca pe o solniță. Dacă, profitându-se de neatenția mea, sarea a fost înlocuită cu zahăr, structura comportamentului meu verificator nu e modificată. Avem întotdeauna de-a face cu o ființă care este suportul unei neființe, adevărul s-a transformat în eroare

fără a-și schimba natura. Într-un cuvânt, îndată ce se depășește cadrul purei viziuni verificatoare, adevărul este risc de eroare. Dar *întotdeauna* depășim cadrul viziunii verificatoare, fiindcă verificarea este succesivă. Și nu este succesivă din întâmplare, ci fiindcă adevărul trebuie să se temporalizeze. Astfel eroarea este un risc permanent al unei verificări blocate sau nerepetate. [22]
Dacă opresc verificarea, nu mai depinde de mine ca obiectul perceput la nivelul la care mă opresc să fie adevărat sau fals. Verificarea trebuie să fie un proces circular și continuu. Dar cum verificarea obiectului este folosul pe care i-l dau pentru scopurile mele, verificarea este de fapt circulară și continuă cât timp durează folosirea lui. *Mă servesc* de farfurie, deci mă întorc înapoi la cunoașterea mea care redevine anticipare și care se infirmă sau se verifică în fiecare caz. Adevărul *în mișcare* nu este susceptibil de eroare, anticipările nu sunt blocate aici în adevăr, neființa lor e provizorie, ele sunt pure scheme operatorii pentru viziune. Eroarea este oprire, clipă prelungită, pasivitate și, ca orice pasivitate, este condiționată din exterior. Dacă verificarea e suspendată, pura întâmplare va hotărî dacă este sau nu sare în solniță, pe când folosirea continuă a solniței în timpul mesei echivalează cu o verificare absolută, deși fiecare moment luat izolat este un risc în procesul total. Și de aici putem trage de asemenea concluzia că orice eroare este *provizorie* dacă cel puțin obiectul rămâne în relație instrumentală cu subiectivitatea umană, căci mai devreme sau mai târziu procesul de verificare se va relua – sau, dacă nu, înseamnă că obiectul cade în Neant, iar eroarea în uitare.

Se înțelege de la sine că eroarea este necesară adevărului fiindcă ea face adevărul *posibil*. Fără posibilitatea erorii, adevărul ar fi necesar. Dar atunci el nu ar mai fi adevăr, din moment ce implică o viziune liber construită de un comportament anticipator. Posibilitatea erorii este aceea care face din adevăr o posibilitate. Eroarea vine din exterior în realitatea-umană ca o consecință a hotărârii de a opri sau de a nu reîncepe procesul

[23’] *Există erori moarte, așa cum există adevăruri moarte.*

de verificare; dar ceea ce aparține realității-umane este faptul de a nu opri procesul verificator; în acest caz falsele anticipări nu vor apărea ca erori, ci ca simple încercări care se anulează și care sunt condiții necesare pentru construirea viziunii. Prin urmare e posibil să considerăm istoria omului ca istoria erorilor [23]
sale, dacă adoptăm punctul de vedere al întreruperilor de verificare datorate morții, succesiunii generațiilor, violenței etc., după cum putem vedea în ea și o imensă verificare în curs, dacă vom constata caracterul provizoriu al oricărei întreruperi și reluarea verificării imediat după aceea, precum și circularitatea verificărilor prin practică (navele care verifică de o mie de ori pe zi, care verifică în orice clipă din zi și din noapte principiul lui Arhimede). Numai că, aici ca și în altă parte, pluralitatea sau existența unei totalități detotalizate substantifică eroarea dacă, în cursul verificării, îi *dăruiesc* adevărul meu întrerupt (sau eroarea) celuilalt. Într-adevăr, dacă este adevărat că dezvăluirea Ființei de către un absolu-subiect este în-sine pentru celălalt și devine în cele din urmă *fapt* (Pământul se rotește), același proces se reînnoiește dacă *darul* este dăruire a unei erori. Eroarea devine *fapt*, proprietate a omenirii. Însă faptul este, în adâncul substanței sale, *fals*. În măsura în care reluarea verificării este împiedicată de rituri și tradiții, el va rămâne fals, adică atins în inima sa de fragilitate internă. Și o aceeași construcție poate fi eroare în anumite perspective și pur moment de verificare în curs în altele. Eroare pentru cei ce o adoptă fără să meargă mai departe, ca pură moștenire incontestabilă a tradiției, verificare în curs pentru cei ce caută să meargă mai departe. Pentru mulți creștini din Evul Mediu, ideologia creștină este pură eroare; pentru ereticii care prin ea caută să afirme dreptul la critică, la liberul examen, ea este verificare. Erezia ariană, ca încercare de raționalizare a unui mit inacceptabil, se înscrie în mișcarea de verificare. Opozanții care rămân atașați mitului în ceea ce are el inacceptabil sunt în eroare, deși ambele puncte de vedere sunt la fel de departe de realitate.

Astfel, prin ivirea unei libertăți în sânul Ființei, ignoranța și cunoașterea, eroarea și adevărul apar ca posibilități împreu-
[24] nate. Dar cum adevărul este iluminare prin act, iar actul este opțiune, eu trebuie să hotărăsc adevărul, să-l vreau, deci pot și *să nu*-l vreau. Condiția pentru ca adevărul să fie este perpetua posibilitate de a-l refuza. Astfel se luminează libertatea omului: într-adevăr, tot ceea ce *apare* prin el, apare prin temporalizare pe un fond unde această manifestare nu exista. Dar ar fi o eroare să luăm acest fond anterior drept Ființa însăși înainte de intervenția omului, de vreme ce însăși temporalizarea se ivește o dată cu omul, iar acel înainte de ea este uman. Astfel, fondul care este înainte *fără* Adevăr, Bine etc., vine în lume prin om. Însă prin asta el se determină în conținutul său ca fiind *înainte* de manifestare (înaintea Binelui, a Rezultatului, a Adevărului) și nu în negativitatea unei indiferențe. Astfel el este comandat în structura sa internă de viitorul însuși. Și, reciproc, el face posibilă manifestarea ca manifestare ce se ivește din Neant. Astfel fiecare din cele două îl comandă pe celălalt și se lasă comandat de el. Însă Neantul dinainte nu este o *stare:* el însuși este un posibil, este prelungit în posibilitatea de a se menține la nesfârșit ca atare. Ființa-învăluită a ființei de dezvăluit este un viitor, cât și un prezent: ea este posibilitatea de a fi lăsată de mine învăluită. Astfel, tot ceea ce vine în lume prin pura ivire a omului, vine ca posibilitate dublă (Bine și Rău, Adevăr-Eroare, Frumos și Nonfrumos, pînă la detalii: a avea copii-a nu avea, a vorbi-a tăcea etc.) și acest lucru în mod structural. Se vorbește pe fond de tăcere posibilă și refuzată, iar dacă tăcerea posibilă nu ar fi fondul, vorbirea în natura ei nu ar fi posibilă. Altfel spus, posibilul, fiind posibil, poate să nu fie realizat. Dar nerealizarea posibilului nu este nimic, este ea însăși un posibil opus, un antiposibil; posibilitatea contrariului. Astfel, dacă omul este acest existent care nu trebuie să primească nimic și prin care totul trebuie să *fie făcut*, aceasta înseamnă că actul său este o perpetuă alegere între cele două posibile ale unui cuplu (ceea ce

nu înseamnă deliberare și nici măcar tematizare) și că astfel, orice ar face, în actul însuși, în miezul esenței sale, este implicată posibilitatea contrariului: libertatea nu este alegerea între două sau mai multe posibile *exterioare* și unul în raport cu celălalt în exterioritatea indiferenței. Există libertate pentru că orice [25]
act, chiar realizat, se definește prin posibilitatea contrariului și fiindcă orice *producere* se desprinde pe un fond de anterioritate care o definește și care se definește prin ea. Ignoranța condiționează cunoașterea și se definește prin ea, adică totodată ca posibilitate de a ști sau posibilitate de a rămâne ignoranță. Ce este așadar voința de a rămâne în ignoranță?

Trebuie să revenim la proiectul veri-ficator. Acest proiect presupune în mod necesar o plăcere de a fi. Într-adevăr, prin dezvăluire, eu fac *să fie* ființă, extrag Ființa din noaptea ei; în acea clipă dezvăluitoare, nimic nu e mai aproape de mine ca Ființa, fiindcă aceasta este tocmai pe punctul de a deveni eu sau eu sunt pe punctul de a deveni ea și fiindcă un simplu neant, un nimic, ne separă pentru totdeauna. Eu nu sunt *nimic* decât conștiință a Ființei, *Nimic* nu mă separă de Ființă, și cum Ființa se detaliază pe măsură ce eu îmi detaliez scopurile, cum scopurile mele se complică pe măsură ce Ființa se detaliază, acest paralelism face din mine complicele Ființei, eu sunt *compromis* de către Ființă. Pe deasupra, anticipărilor mele, care formal sunt subiective, Ființa le împrumută, în măsura în care sunt obiective, ființa ei. Subiectivitatea mea, anticipând, își împrumută ființa ei de la Ființă și, invers, îi susține ființei o ființă viitoare; prin Ființă viitorul meu se decide în Ființă; prin mine Ființa-în-sine are un viitor, va să vină la ea însăși. Inventând Ființa pornind de la Ființă și revenind asupra Ființei pentru a schița Ființa la suprafața Ființei, eu mă aflu exact în situația creatorului. Dar, în mod reciproc, adunându-se sub viziunea mea operatorie, țâșnind încremenită și indestructibilă sub legătura temporală operată de mine *(intuiția nu este instantanee: orice intuiție se temporalizează)*, Ființa devine adevărul anticipării mele sau, dacă preferați, Ființa strecoară

[26'] *Dezvăluind, eu creez ceea ce este; dându-ți adevărul, eu îți dau ceea ce îți este deja dăruit. Dar, mai mult, dau acest lucru purei tale libertăți, de vreme ce tu trebuie să creezi la rândul tău ceea ce este (de vreme ce libertatea implică faptul că adevărul nu e niciodată* dat*).*

anticiparea mea în Ființă. Ființa înscrie în În-sine proiectul pentru-sinelui meu. Astfel Ființa îmi înfățișează proiectul în dimensiunea Ființei. Această iritantă și voluptuoasă proximitate fără distanță a Pentru-sinelui față de ceea ce nu-este el este tocmai *bucuria [la jouissance]*. A te bucura de un lucru înseamnă a-l crea când acest lucru este, înseamnă a-l lumina și a primi înapoi prin el ceea ce ești în dimensiunea În-sinelui, înseamnă a fi la fel de prezent față de el cât îți ești și ție însuți și totuși dis- [26]
tinct de el. Bucuria este unitatea refuzată și bântuind dualitatea ca o fantomă. Bucuria înseamnă să nu fii nimic altceva decât lucrul de care te bucuri și totuși să nu fii lucrul de care te bucuri, înseamnă schițarea magică a aproprierii identificatoare, în proximitatea absolută. A iubi ceea ce e adevărat înseamnă a te bucura de Ființă. Înseamnă a iubi În-sinele *pentru În-sine*. Dar înseamnă în același timp să vrei această separare, adică să refuzi ca În-sinele să fie identificat cu Pentru-sinele, fiindcă astfel el și-ar pierde densitatea compactă; înseamnă să vrei a fi alunecare a luminii la suprafața densității de ființă absolute. A afirma înseamnă așadar, prin anticiparea inventată și verificabilă și prin întoarcerea verificatoare la Ființă, a-ți *asuma* lumea *ca și cum* ai fi creat-o, a fi de partea ei, a fi de partea Ființei (de partea lucrurilor), a fi răspunzător de lume ca și cum aceasta ar fi creația noastră. Și, într-adevăr, noi scoatem lumea din noaptea Ființei pentru a-i da o nouă dimensiune de a fi. A vrea adevărul („Vreau să-mi spui adevărul") înseamnă a prefera Ființa înainte de toate, chiar și sub o formă catastrofală, pentru simplul fapt că ea *este*. În același timp însă, înseamnă a o lăsa-să-fie-așa-cum-este, cum spune Heidegger. Prin urmare, înseamnă să respingi toate vicleșugurile identificatoare (cunoaștere inautentică: apropriere – a cunoaște înseamnă a poseda etc.). Cunoașterea autentică este abnegație, ca și creația autentică (refuzul legăturii ulterioare cu ceea ce ai creat). Ab-negație: *a nega* faptul că Ființa ar fi eu sau a mea sau în mine. Plecând de aici, vedem originea ignoranței prelungite deliberat și a minciunii.

[27'] **Lucrul care lipsește: distingerea adevărului ontic de adevărul esențelor. Adevărul este întotdeauna trecere de la ontic la esență când el este* dar. *Blanchot: a numi un obiect înseamnă a-l ucide ca obiect și a-l transforma în esență, a-i absorbi ființa în cuvânt, a substitui cuvântul lucrului.**

În realitate, ignoranța deliberată nu ar avea nici o rațiune dacă nu ar cuprinde ideea că ființa nedezvăluită e o ființă diminuată. Și ea e combătută tocmai negând-o: „La ce îți folosește, îi vom spune, să nu privești situația în față?" Și, ca întotdeauna, punctul de vedere „rezonabil" este deopotrivă adevărat și fals. Adevărat în lumea practică a oamenilor, în lumea mijloacelor în care ontologia este mascată. Fals în lumea ontologică. E adevărat, de bună seamă, că nici în lumea oamenilor nu servește practic la nimic să ignori un fapt stânjenitor. Dar acest lucru se întâmplă

1) într-o lume în care ți-ai ales deja scopurile, ceea ce presupune o anumită luminare organizatoare a Ființei în sânul căreia Ființa își dezvoltă coeficienții de adversitate fără voia ta și te [27]
constrânge la o verificare catastrofală. Altfel spus, e un lucru *practic* absurd: în *Cupa fermecată*, de La Fontaine, câțiva bărbați hotărăsc să nu bea din cupă fiindcă nu vor să știe dacă nevasta îi înșeală. Dar *dacă* ea îi înșeală, ei vor fi, mai devreme sau mai târziu, afectați: lumea va râde de ei, ei vor descoperi fără să vrea adulterul, ea îi va părăsi etc. Acest lucru se întâmplă deoarece, căsătorindu-se, ei au ales o afacere în doi care se întinde pe toată durata vieții și care este, orice ar face ei, în curs de verificare. Ei doreau fericirea în doi, fidelitatea soțiilor etc. Și fiindcă vor acest lucru în continuare, verificarea își urmează cursul necruțător. Încetarea deliberată a verificării, acolo unde ea este în mod sistematic posibilă (cupa este simbolul unui ansamblu de operații organizate), nu are alt efect decât să lase verificarea să se exercite de la sine ca o consecință riguroasă a fiecărei acțiuni, consecință ce cade însă în afara proiectului nostru. Adică hazardul devine stăpânul verificării – exact cum se întâmplă în cazul Erorii. Refuz să-mi *chestionez* soția asupra conduitei sale. Astfel nu eu voi fi cel care conduce ancheta. Însă faptul de a mă întoarce într-o zi mai devreme acasă (Riar-șah în *O mie și una de nopți)* mă poate pune în prezența adulterului. În momentul acela, descoperirea cade în afara devizei mele de acțiune, ea se datorează unui concurs de fenomene. De fapt,

[28'] **Adevărul nu este* adevărat *dacă nu este trăit și făcut. O infidelitate dezvăluită e* falsă. *Dar faptul de a contribui zilnic la facerea și desfacerea unui cuplu (responsabilitate a ambilor soți) te pune pe tine, ca soț, exact în situația de a descoperi adulterul în momentul în care soția e pe punctul de a-l comite.**

totul se leagă riguros: tocmai *fiindcă* eu plec în călătorie soția mea își primește acasă amantul. Iar ansamblul este atât de riguros încât e suficient ca un bărbat gelos să hotărască o plecare fictivă pentru ca seria faptelor să se *organizeze* unitar sub forma unei capcane revelatoare: el pleacă *pentru ca* soția să-și poată primi amantul, ea îl primește *fiindcă* el pleacă, el a plecat *pentru* a se întoarce pe neașteptate, se întoarce *pentru* a-i surprinde, îi surprinde *fiindcă* a plecat. Dar e suficient ca el să fi plecat de-adevăratelea și să se întoarcă din întâmplare (a uitat ceva, de exemplu) pentru ca descoperirea să devină hazard. Astfel, a vrea să nu știi înseamnă, până la urmă, a vrea să te lași în seama hazardului. (E de reținut totuși ambivalența refuzului de a bea din cupă. Se poate vedea aici și refuzul de a primi pasiv și contemplativ o cunoaștere care nu a fost făcută. Adevărul este act, actul meu liber. Soțul care refuză să bea refuză hazardul și pasivitatea: el consideră că acțiunea comportă în ea însăși propria-i verificare și refuză orice adevăr care vine din afară, care nu țâșnește chiar din sânul verificării. Tocmai în acest sens se va refuza să se țină cont de scrisorile anonime, ca de niște intervenții exterioare acțiunii înseși de a trăi împreună cu o femeie. Ambiguitatea refuzului de a cunoaște va apărea, de exemplu, dacă cineva dintre cei apropiați, care știe unde își are întâlnirile soția mea, îmi va propune să o surprind. A accepta nu înseamnă oare a accepta un adevăr *exterior* acțiunii, un adevăr care este deodată ca apariția punctului de vedere al lui Dumnezeu? A refuza nu înseamnă oare a închide ochii în mod deliberat când adevărul este evident? De aici ezitarea clasică a soțului într-un astfel de caz.) [28]

2) Ignorarea este ineficientă când e vorba de adevăruri deja constituite, adică adevăruri care își dezvoltă pentru alții plenitudinea de-a fi. La ce bun să ignori ceea ce alții știu? „Faptul e consumat", cum se spune în acest caz. Ignoranța mea nu poate priva de o anumită dimensiune de a fi În-sinele, de vreme ce această dimensiune îi este deja conferită de altcineva. Ignoranța mea nu poate decât să mă afecteze *pe mine*, în subiectivitatea

mea. A ignora ceea ce e deja dezvăluit nu înseamnă a afecta Ființa cu o ființă diminuată, înseamnă a mă afecta pe mine cu o relație diminuată cu lumea. Înseamnă a mă scoate în afara jocului. Acestea sunt motivele care justifică *rezonabilul.*

Însă ignoranța, de fapt, se situează pe un plan ontologic și radical. E vorba de a nu dezvălui ceea ce nu e încă dezvăluit de nimeni; e vorba, referitor la o zonă particulară de ființă, de a hotărî în general și *a priori* dacă Ființa trebuie sau nu dezvăluită. Și refuzul de a ști implică înțelegerea originară a faptului că
[29] dezvăluirea Ființei îi conferă o dimensiune de a fi suplimentară În-sinelui. Voința de a ignora este în primul rând înțelegere a faptului că Ființa există mai puțin în noaptea sa. Ființa *nevăzută* se surpă în Neant; ea este-pentru-a-se-surpa. Ignoranța este decizia de a lăsa Ființa să se surpe. Ignoranța deliberată nu e nici măcar refuz de a înțelege și de a vedea (în sensul în care oamenii refuză să vadă ceea ce nu le place). Ea este, față de refuzul de a înțelege și de a vedea ceea ce este evident în acest moment, ceea ce ar fi, față de moartea dușmanului meu, faptul de a-l lăsa, de exemplu, să se înece fără a mișca un deget pentru a-i veni în ajutor. Nu e tocmai vorba de a distruge Ființa, ci de a o lăsa să se surpe în noaptea ei fără a interveni lăsându-i întreaga responsabilitate a acestei anihilări (nu eu îmi omor dușmanul: nu avea decât să nu urce în acea barcă, el moare din vina lui, iar eu mă spăl pe mâini). Ignoranța „se spală pe mâini", adică ea tăgăduiește că misiunea realității-umane ar fi veri-ficatoare. Ființa-în-sine nu poate prescrie o misiune Pentru-sinelui. Vom vedea că ignoranța este contradicție și rea-credință, fiindcă tocmai Pentru-sinele însuși își prescrie această misiune prin chiar țâșnirea sa, de vreme ce el nu e în mod originar nimic altceva decât depășire dezvăluitoare a În-sinelui, iar conștiința pe care o capătă despre sine este conștiință de sine în măsura în care el depășește și dezvăluie Ființa.

Astfel, ignoranța însăși ca proiect este un mod de cunoaștere din moment ce, dacă vreau să ignor Ființa, afirm prin asta că ea

poate fi cunoscută. W., riscând să se îmbolnăvească și temându-se să nu aibă tuberculoză, refuză să consulte un medic. Fiindcă aceasta poate, firește, să o scape de temeri, dar și să le *veri-fice*. În acest caz, tuberculoza posibilă se precizează, țâșnește în lume cu toată densitatea ei, se manifestă prin radiografii, analize, devine sensul unor apariții până atunci izolate (accese de febră etc.). Ea este. Dar dacă W. nu se duce să consulte medicul, atunci avem un fapt complex de minimalizare a ființei, care trebuie descris: dacă ignoranța *ar putea fi totală* (dacă ea ar putea chiar ignora că există o tuberculoză posibilă), la limită tuberculoza *reală* ar rămâne circumscrisă în această ființă pe care o putem la fel de bine considera ca neant de ființă. Ea *ar fi*, fără a fi pentru nimeni și nici pentru sine. Nefiind luată în considerare, ea nu ar sili pe nimeni *să trateze* cu ea, nu ar constrânge-o pe W. să se aleagă pe sine în fața ei, să o asume, să-și asume responsabilitățile de tuberculoasă. A veri-fica înseamnă a crea ceea ce este. W. refuză să-și asume responsabilitatea de a face să acceadă la lumea umană ceea ce nu are decât existența larvară a unei lumi subterane și nocturne. Ea refuză să se aleagă pe sine ca tuberculoasă și să creeze în mod liber tuberculoza. Ea insistă așadar asupra factorului „a crea" din formula „a crea ceea ce este" și lasă la o parte factorul „ființă"; ea se sperie în fața responsabilităților ei (față de ea însăși – în alte cazuri probabil și față de alții) și în fața libertății sale creatoare. Deci, într-un sens pe care îl vom dezvolta ceva mai departe, teama de adevăr este teamă de libertate. Cunoașterea mă angajează în chip de complice al țâșnirii Ființei în lume și mă pune în fața unor responsabilități noi. Femeia ipocrită în fața căreia se spun vorbe ușuratice refuză să le *audă:* în măsura în care lucrul acesta o privește, ea refuză să le facă să *fie*, căci a asculta acele vorbe este un fel atenuat de a le *spune*. (Bergson a arătat că *re*-rostim lăuntric vorbirea celuilalt.) Cutare distins carnivor mănâncă un „châteaubriand", ceva straniu purtând numele unui scriitor și modelat într-o materie nedefinibilă, însă el refuză (curiozitate *nesănătoasă)* să meargă la abator. Dacă totuși se duce, [30]

abatorul se ivește în lumea burgheză într-o deplină lumină: el există, acel châteaubriand e o carne de animal mort. Dar e *mai bine* ca abatoarele să rămână în afara societății, ascunse, în acea zonă obscură unde Pentru-sinele însuși se înrudește cu În-sinele: ucigașii de animale sunt niște „brute", niște conștiințe obscure ce nu domină fenomenul; abatorul se află la liziera nopții și acolo trebuie să rămână. Gentlemanul carnivor ar fi *complice* dacă, prin știința sa, acel châteaubriand s-ar transforma în carne moartă sub ochii convivilor săi.

Să ne întoarcem la W. Ea nu pretinde că, ignorând-o, tuber- [31]
culoza ar dispărea, ci doar că nu va fi integrată în lumea în care sfârșește orice ființă, în lumea umană. Deci dacă tuberculoza rămâne, deși în stare larvară, ea își va continua efectele. Însă fiecare dintre acestea va fi trăit pasiv și fără anticipare. Acea tuse, acea spută cu sânge, acea febră vor fi trăite ca atare, și cum doar actul anticipator permite să fie *văzute*, ele nu vor fi *văzute;* ele vor trece astfel opace, izolate, abia observate, precum acel miros urât al lui M. pe care O. nu-l observa fiindcă ea nu voia să facă un act care să creeze liber un miros urât (să creeze murdarul, urâtul) și care, prin asta, se dilua deodată într-o vagă neplăcere fără nume și fără amintire. La limită, tuberculoza va ucide, însă moartea este încheierea perfectă a ignoranței, din moment ce moartea este fenomenul care mă privește și la care din principiu nu sunt martor: pentru mine nu există *adevăr* al morții mele. În acest sens, ignoranța are o anumită legătură cu moartea, ce trebuie pusă în lumină și care va lumina noțiunea de adevăr.

Moartea este într-adevăr acel eveniment al subiectivității mele pe care nu-l pot cunoaște și care, în consecință, pentru mine nu are adevăr. Fiindcă el este totuși, sub anumite aspecte, cognoscibil pentru ceilalți, acest cognoscibil pentru mine incognoscibil definește iluzoriu o ignoranță ce îmi este permisă. Moartea mea este faptul cognoscibil pe care am dreptul să nu-l cunosc (sofismul rezidă în faptul că, dacă *eu am dreptul* să nu-l cunosc, acest lucru derivă din faptul că el nu poate fi cunoscut pentru mine; și

Adevărul ca dezvăluire constantă și peste așteptări: suntem* în adevăr, *dar nu-l privim. Atunci adevărul e* certitudine. *Dar el devine* adevăr în sine *dacă îl dau celuilalt.

Trei tipuri de viitor vin în Ființa-în-sine prin Pentru-sine:

1°) Prezentul Ființei-în-sine apare ca dezvăluire viitoare. Ființa va descoperi ceea ce este. *Ideea este proiectul de a descoperi această ființă, ea este deci intenție către această ființă. În elementul de adevăr prezentul Ființei este viitor față de sine însuși. Astfel e lumea statică ce ne înconjoară (cartea închisă, farfuria pusă pe masă, călimara închisă etc.).*

2°) Proiectul constă în a descoperi o proprietate constantă a Ființei, dar o proprietate care nu apare decât în anumite împrejurări particulare (sodiul arde întotdeauna cu o flacără galbenă, combinația de clor și hidrogen este întotdeauna explozivă la lumină). Proprietatea *este intermediară între un prezent și un viitor. Ea este dezvăluire a unei structuri prezente a Ființei, dar care se manifestă cu ocazia unui contact determinat cu lumea. Este un pur „prezent" ce va să vină la Ființă, dar riguros întemeiat de prezentul său. Creare a* posibilului *Ființei.*

Aceste două proiecte de Ființă plecând de la Ființă sunt cele două forme posibile ale Adevărului.

3°) Proiectul constă în a da *Ființei un mod de Ființare pe care ea nu-l are încă. Realitatea obiectivă a proiectului este întotdeauna suportată de Ființă, de exemplu ființa uneltei proiectate este ființa fierului sau a lemnului* adevărat *(invenția și imaginația nu sunt absolut deloc asemănătoare. Imaginația* nu inventează nimic, *căci ea se întoarce către Neant. Invenția transcende Ființa către Ființă, ea nu părăsește* realitatea).

cum el poate fi cunoscut de către ceilalți, pentru ceilalți el este „de cunoscut"). Însă, automat, moartea mea ca eveniment cognoscibil incognoscibil suspendă toate activitățile mele veri-ficatoare și lasă verificările în curs nedecise, anticipările neconfirmate și neinfirmate. Moartea antrenează nedeterminarea cunoașterii mele; ea cufundă totalitatea cunoașterii mele în ignoranță. Ea decide și ignoranța mea privind lucrările științifice în curs. Existența morții mele transformă cunoașterea în necunoaștere. Din punct de vedere al morții ignoranța e legitimă. Adevărul însuși este [32] atins: dacă *pot rezista* până la moarte fără să veri-fic fidelitatea soției mele, sunt salvat, căci suprimarea existentului-dezvăluitor al acestei infidelități face ca această problemă să-și piardă orice sens uman. Eu voi muri, soția mea va muri și ea: actul de infidelitate își va păstra fără îndoială *ființa*, însă această ființă, nemaiexistând pentru nici un pentru-sine, nu este recuperabilă, cade în afara dimensiunii umane a Ființei. Dar dacă, dimpotrivă, eu trebuie să-mi continui existența la nesfârșit, există o probabilitate infinită ca să nu pot ignora până la capăt infidelitatea soției mele. În acest caz apare fenomenul invers: ignoranța e contestată ca mijloc de protecție de către imortalitate.

Astfel, a ignora înseamnă a ignora până la moarte. Sau a ignora (pe o perioadă limitată) până la uitare. (Se cere analizată o întreagă structură. Cu amintirea în chip de ecran, cu uitarea prin cenzură. În fiecare caz, a uita înseamnă *a îngropa*. Înrudire între uitare și înmormântare. *Îngropăm* o afacere, adică: o băgăm în pământ, în lumea subterană și nocturnă a ființei diminuate. Uitarea = moarte simbolică). În sfârșit, a treia structură: a ignora înseamnă a miza pe *finitudine:* nu pot ști *totul* în același timp. Caut așadar să cunosc pentru a ignora, fiindcă ține de condiția mea să ignor (fizica, de exemplu) pentru a cunoaște (Istoria, de exemplu). A ignora înseamnă prin urmare a adopta în fața Ființei punctul de vedere al finitudinii, al uitării, al morții și al pasivității. W. va miza pe *finitudinea* sa absorbindu-se în *verificarea* talentului ei dramatic, fiindcă astfel nu

Astfel, în cele trei cazuri, Ființa este cea care suportă inten-
[33'] *ția de a fi, care este structura proiectului verificator sau creator. Se vede aici înrudirea dintre adevăr și creație. Se vede imediat că adevărul implică creația (adică apariția unui viitor neprevăzut și liber prin care Ființa ajunge să coincidă cu sine) și că, de asemenea, creația implică adevărul (adică Ființa* ca atare *susține în Ființă viitorul neprevăzut ce are să-i vină pentru a o informa: sculptura este cunoaștere a marmurei, tăbăcăria este cunoaștere a pielii).*

Urmează să dezvoltăm ceva mai încolo ignoranțele ireductibile:
α) punctul de vedere al Celuilalt – misterul marelui oraș[1]*;*
β) punctul de vedere al viitorului;
γ) fondul *pe care se decupează* forma *aleasă;*
δ) problemele insolubile – situații limită etc.

Trebuie să distingem ignoranța, ca structură necesară a adevărului și a acțiunii, de mister ca alienare.

La limită, orice *cunoaștere ar consta în a nu face nimic (legende și mituri). De ce? Deoarece cunoașterea totală este cunoaștere* dată, *nici o construcție nemaifiind deci posibilă.*

---

[1] Problemă pe care și-o punea autorul în *Carnets de la drôle de guerre,* în legătură cu un articol al lui R. Caillois privind „mitul marelui oraș": e oare posibil să-ți realizezi *ființa-în* Paris, de pildă, sau asta e doar o pură reprezentare? De asemenea, aventura nu e oare un *irealizabil?* (n. ed.)

mai este timp pentru a-și veri-fica tuberculoza. La limită, e o distragere isterică: aceea de a lumina ferm și constant o zonă pentru a lăsa restul în umbră. La limită, ignorarea este negație: ignor senzațiile de arsură, de înțepătură deoarece afirm că nu mai am picior. W. va miza pe *uitare*, lăsând manifestările bolii sale să se topească în Neant, netotalizându-le în unitatea unei dezvoltări organice. Sputa cu sânge este dată *uitării*. La limită, uitarea este crimă: această ipohondră ce-și ura soțul își *uitase* capul. W. va miza pe *pasivitate* refuzând orice anticipare, adică negându-și libertatea în raport cu faptele de ignorat. Ea *nu ține cont* de tuse, aceasta nu e pentru ea prezentă; nu o anticipează ca tuse: aceasta [33]
nu vine către ea din adâncul viitorului pentru a o lumina; o lasă să o scuture ca o serie de mici spasme *necalificate*. Se înțelege de la sine că pasivitatea facilitează uitarea: nu ne amintim decât ceea ce am organizat. Pasivitatea, distragerea, uitarea se află într-o legătură organică. Distragerea (a se lăsa absorbit de A) nu-l împiedică pe B să ajungă la conștiință, numai că în această privință conștiința e pasivă (femeia frigidă care *simte* plăcere, dar care, absorbită pur și simplu în calculele sale, nu ia poziție în această privință, nu depășește conținutul prezent pentru a aștepta și mai mult în viitor, chiar dacă trupul ei geme și se mișcă, poate uita brusc această pasivitate pură). W. va miza pe moartea sa deoarece moartea, fiind incognoscibilul ei, după cum va fi totodată dovada irefutabilă a bolii sale, va suprima orice posibilitate de probă și nu va fi probă *pentru nimeni*. Însă cel ce ignoră prin proiect adoptă punctul de vedere al finitudinii pentru a se sustrage finitudinii: căci tocmai finitudinea punctului de vedere îi e dezvăluită de adevăr; adoptă punctul de vedere al morții de teama morții; căci, dacă e adevărat că moartea suprimă adevărul, e un adevăr faptul că murim și, dintr-o dată, scoaterea din joc a oricărui adevăr este readusă în sânul adevărului; el adoptă punctul de vedere al pasivității fiindcă se teme de pasivitatea corpului său (structură necesară a activității), care îl expune la microbi și, în acest caz precis, la tuberculoză.

Vom regăsi astfel în ignoranță lumea sfâșiată a relei-credințe. Într-un cuvânt, ignoranța este refuzul de a fi interesat de F'iință. Aceasta înseamnă că ea neagă relația de negare internă care o unește cu F'iința și face ca ea să nu existe decât compromisă de F'iință. Ea stabilește între ea și În-sine o pură relație de exterioritate indiferentă. Astfel, adevărul și cunoașterea sunt *facultative*. Însă pentru a afirma această relație de exterioritate, ea e obligată să-și nege structura ek-sistențială (ea neagă faptul că veri-ficarea ar fi condiția sa). În consecință, pentru a
[34] putea evita acest raport compromițător cu În-sinele, se transformă ea însăși în în-sine. Firește, această modificare nu e cu adevărat realizabilă, dar ea se tratează pe sine ca și cum ar fi în-sine și se înstrăinează de acest în-sine pe care îl figurează. Nu este vorba aici de cursa zadarnică după În-sinele-pentru-sine. În-sinele despre care e vorba aici este în-sine pur ca impermeabilitate de indiferență față de restul ființelor. Și În-sinele devine imediat, în raport cu Pentru-sinele, ca și cum ar fi el însuși pentru-sine, așa cum am arătat în altă parte[1]. Dacă alerg spre șanțul mascat de crengi pentru a evita hăitașul care e pe urmele mele, eu sunt într-adevăr, în raport cu acel șanț, într-o stare de exterioritate indiferentă: șanțul nu există defel pentru mine, iar proiectele mele nu țin deloc seama de el (e vorba aici de ignoranța-limită care nici măcar nu bănuiește că ignoră, ideal al ignoranței-proiect); dar, deodată, șanțul mă așteaptă, mă pândește. Deoarece fiecare pas mă apropie de el, iar în-ce-mă-privește acești pași nu ar putea nici să mă apropie, nici să mă depărteze de șanț, de vreme ce eu îl ignor, tocmai el figurează, în exterioritatea sa, legătura de interioritate a apropierii. El este cel care mă așteaptă, care se apropie, care îmi mișcă picioarele. Această relație de interioritate în exterioritate și fără reciprocă, sau, dacă preferați, această imagine răsturnată

[1] Cf. p. 349 și sqq., *Cahiers pour une Morale* (1947-48), *op. cit.* Autorul dezvoltă aici o lungă reflecție asupra ignoranței; a se consulta indicele tematic (n. ed.).

și încremenită a Proiectului este ceea ce numim Destin. Ignoranța este apel la Destin. Așa cum o dovedesc, de altminteri, comentariile ce însoțesc de obicei refuzul de a se îngriji: „Să lăsăm Natura să lucreze" sau „Dacă va fi să mor din asta, voi muri, dacă va fi să scap, voi scăpa". Cel ce ignoră își trăiește moartea și, refuzându-și libertatea, o proiectează asupra lumii care i-o restituie sub formă de destin (Fatalitate). Lumea ignoranței este cea a Fatalității.

Dar, pe de altă parte, nu e adevărat că W. își poate împlini idealul: ignoranța-limită, suprimând orice raport cu Ființa, își suprimă propria conștiință de a ignora și simbolizează astfel ruperea oricărui raport supărător cu În-sinele (în special amenințările În-sinelui pentru corp). De fapt, W. știe că ignoră. Ea știe chiar și ce anume ignoră. Dacă nu vrea să meargă la medic, o face fiindcă îi e teamă ca el să nu-i *dezvăluie* tuberculoza de care suferă. Prin urmare, tocmai această tuberculoză vrea să o ignore. În termeni și mai clari, ea *nu știe* că are tuberculoză: în [35]
acest caz s-ar cuveni (în proiectul ei de distragere) să *o uite* pur și simplu. Ea știe (sau crede că știe) că tuberculoza este *posibilă*. Ceea ce vrea ea să ignore este *dacă* această tuberculoză e reală. Într-un cuvânt, ea vrea să *uite* posibilitatea acestei tuberculoze și să ignore *adevărul* acestei tuberculoze în cazul în care acest adevăr s-ar realiza; ea nu vrea să *confere* adevăr acestei tuberculoze reale. Acest lucru se poate exprima altfel și vom vedea că această modificare își are importanța sa: ea nu vrea ca ființa reală a tuberculozei să vină să-i umple intențiile vide. Într-adevăr, W. nu poate face în așa fel încât să nu fie întru totul preocupată de tuberculoza ei. Aceasta e „ideea fixă", „obsesia" sa. Dar preocuparea ei este să o ignore, să o uite. Astfel, tema organizatoare a evenimentelor sale intime este Tuberculoza, ființă în sine și transcendentă. Ca unitate tematică a conștiințelor sale, Tuberculoza trebuie să aibă *o ființă*. Numai că această ființă este o ființă de împrumut. Acum știm ce este această ființă de împrumut. E împrumutată de la tuse, de la

sputa cu sânge etc. Dar spre deosebire de ideea reală de tuberculoză, această ființă nu revine asupra acestor fenomene pentru a le lumina și a face să țâșnească o *formă* vizibilă care le cuprinde pe toate. Rămâne o ființă posibilă (ca *realitate obiectivă),* adică un joc de ființă și de neființă; și, ca ființă de împrumut, ea este susținută în ființă de subiectivitatea care o împrumută (este posibilă fiindcă o proiectez eu). E un în-sine recuperabil de către pentru-sine: îl pot oricând transforma în subiectivitate, adică pot opera asupra lui o εποχη[1] și pot să-l văd deodată ca pe un pur corelativ noematic al conștiinței mele. De unde un alt joc evanescent între în-sine și pentru-sine. Așadar îl pot considera *când* ca fiind, apoi ca nefiind: posibil; *când* ca în-sine (tuberculoză *posibilă),* și *când* ca NEFIIND ÎN SINE (rod al neliniștii mele). Astfel, prin acest joc, eu mențin fără îndoială tuberculoza ca *temă* pentru propriile mele *Erlebnisse.* În [36]
același timp însă, această temă are veșnic o ființă mai diminuată decât Ființa, ea este noemă a neliniștii mele, semnificație a unui semn, corelativ al unui act-imagine; în același timp ea e menținută într-un viitor nedeterminat, de vreme ce nu este corelativul nici unui act operativ real. Ca *prezent* (am probabil tuberculoză), ea este *ființă diminuată;* ca *viitor* (voi *vedea* dacă am tuberculoză), ea este nedeterminată; dar un viitor nedeterminat este un viitor care nu e viitorul *meu.* În raport cu mine, el cade în exterioritate; sau, reciproc, mă pun, în raport cu viitorul meu, în starea de exterioritate indiferentă, ceea ce înseamnă pur și simplu că îmi neg transcendența. La drept vorbind, realității-umane îi este cu neputință să se lepede de transcendența, ca și de libertatea sa. Însă ea poate proiecta o transcendență *împotriva transcendenței sale.* Ansamblul operațiilor posibile (a merge la medic, a se îngriji etc.) va fi anulat de alte operații continuu proiectate. Dar fiindcă bolnavul se cuvine să nu-și dea seama că *nu vrea* să meargă la medic (căci acest

[1] Suspendare (a judecății) (n. ed.).

[37'] **Adevărul este normă ca exigență a mea față de Celălalt. I-l* dau *Celuilalt. Cer, din partea sa,* recunoașterea *libertății mele de donator, adică a faptului că acesta e* adevărul.*

lucru ar presupune o hotărâre clară privitoare la boala sa și o asumare a responsabilităților), aceste operații interferențiale trebuie să îi apară ca independente de voința sa: el este împiedicat să meargă. De exemplu, el creează pentru nevoile cauzei un sistem de valori potrivit căruia este mult mai important să se ducă la un prieten decât la medic, ori este presat de urgențele vieții: nu *poate* merge la medic, *nu are timp*. Corpul îl ajută (mimează înlănțuirea faptelor) și, până la urmă, tema unificatoare este imposibilitatea. La limită, transcendența se maschează ea însăși *sub neputință*. Astfel, pentru a conferi o ființă diminuată lucrului care mă amenință, îmi confer mie o libertate diminuată. Și, până la urmă, învălui însăși ideea de adevăr, care devine dezvăluirea unei ființe-diminuate de către o subiectivitate-diminuată. Subiectivitate- diminuată fiindcă *mai puțin liberă*, nefiind vreodată în stare să opereze dezvăluirea veritabilă; ființă-diminuată fiindcă nicicând dată intuiției și nedepășind niciodată *probabilul*. La limită, adevărurile sunt înlocuite cu *opinia*.

Opinia nu mai este anticiparea liberă și verificabilă a Ființei. [37]
Ea și-a pierdut caracterul de *viitor*. Apare așadar ca pur prezent sau contingență pură. *Avem* o opinie, nu știm de ce. Dacă vom dori să *explicăm*, vom căuta explicația opusă celei prin viitor : explicația prin cauzalitate (trecut). Opinia vine din ereditate, din mediu, din educație. În același timp – Platon are dreptate – corelativut opiniei este zona jocului de a fi între Ființă și Neființă[1], din moment ce *viziunea* este dezvăluire a Ființei, iar aici viziunea este refuzată în numele neputinței de a *opera*. Opinia este deci credință contingentă privitoare la o fantomă de ființă. Nu sunt *responsabil* de opiniile mele. Într-adevăr, o opinie fiind negație a viitorului și a oricărei transcendențe, este negație a libertății. Astfel fiind opinia, nu simt nici o obligație să o verific. *De vreme ce* nu sunt responsabil de ea, de ce așa avea datoria să cercetez dacă e adevărată? La limită, opinia

[1] Cf. *Sofistul*, § 240, ediția Belles-Lettres (n. ed.).

este o pură *trăsătură de caracter*. Într-un cuvânt, a dori o lume de opinii înseamnă a dori un *adevăr* diminuat, adică în același timp o Ființă diminuată, o libertate diminuată și un raport mai lax între libertatea dezvăluitoare și În-sine. Dacă spun: E opinia mea, asta înseamnă: Nu pot să nu gândesc astfel, însă admit ca dumneata să nu poți să nu gândești contrariul. Totuși consider că e cu neputință ca cineva să poată deține *adevărul* în această problemă, altfel *opinia* mea ar fi o eroare. Deci socot pur și simplu că adevărul nu e posibil. Astfel, bolnavul care nu vrea să știe dacă are tuberculoză va spune despre medici : Eh! parcă ei pot să știe, toți au idei fixe etc. Prin urmare, voința de a ignora adevărul se răstoarnă în mod necesar în negarea faptului că ar exista un adevăr.

Aceste descrieri ne permit să înțelegem de ce vrem să ignorăm. După cum am văzut, ignoranța presupune trei temeri combinate: teama de În-sinele dezvăluit – teama de Pentru-sinele dezvăluitor – teama de relația Pentru-sinelui dezvăluitor cu În-sinele dezvăluit.

I. A nu ști înseamnă a vrea să nu ai de-a face cu Ființa pură, ci doar cu Ființa de împrumut. Ce are așadar Ființa în sine ca să [38] poată produce spaimă? Să notăm într-adevăr că *adevărul originar*, adevărul cel mai evident, evidență la fel de apodictică ca și existența Pentru-sinelui pentru el însuși, este existența Pentru-sinelui în mijlocul Ființei sau, dacă vreți, e faptul că Ființa este ca și ireductibilă la orice reprezentare subiectivă sau conținut al acestei reprezentări. Dezvăluirea acestei Ființe este prin urmare lucrul de importanță imediată pentru Pentru-sine care, de cum se ivește, este conștient de sine în fața Ființei. Or, această cunoaștere imediată este, dimpotrivă, cea mai *învăluită*. Modul de a fi al Ființei apare adesea ca fiind mai evident ca Ființa însăși. Roșul acestei flori pare inseparabil de forma sa, dacă nu se judecă prin abstracție. Se admite însă că e separabil de ființa sa (senzație subiectivă de roșu), în timp ce a sa ființă-roșie este tocmai ființa modului său de a fi. De ce vrem așadar să ignorăm *Ființa?* Ca să știm acest lucru, trebuie să cunoaștem *ceea ce* vrem să ignorăm în Ființă. Trebuie să revenim la

[39'] *A fi în lume într-o lume* care refuză existența mea. *Este prima* temă *a vieții în societate; este sensul însuși al muncii.*

1) Dacă nu acționez asupra lumii, mor.

2) Hazardurile mă pot ucide.

*3) Antagonismul oamenilor și raritatea bunurilor. Ambivalența vieții sociale. Celălalt este cel care împarte cu mine și care îmi fură hrana**[1].

[1] E fără îndoială prima formulare, la autor, a unei teme care va juca un rol important în *Critica rațiunii dialectice*, cel al antagonismului practicilor pe fond de *raritate* (n. ed.).

descrierea Ființei așa cum apare ea unui pentru-sine verificator. Ea apare mai întâi ca nedeductibilă, absurdă, opacă, de prisos, contingentă. Descoperind Ființa, realitatea-umană verificatoare descoperă abandonarea sa în sânul inumanului. Căci lumea este deopotrivă umană și inumană. Ea este inumană în sensul în care ceea ce este se ivește într-o lume care se naște prin ivirea omului. Dar acest lucru nu a vrut niciodată să însemne că ea este *adaptată* omului. Libertatea este proiectul perpetuu de adaptare la lume. Lumea este umană, dar nu antropomorfică. Altfel spus, Pentru-sinele sesizează mai întâi în Ființă refuzul tăcut al propriei sale existențe. Cum ea este ființa care nu *are* nimic dacă nu *face* (condamnare la libertate), lumea îi apare mai întâi ca fiind cea în care nimic nu îi este dat omului, cea în care omul nu are nici un loc dacă nu și-l croiește. Dacă Ființa e de prisos în raport cu omul, omul e de prisos în raport cu Ființa. Ființa este Pentru-sinele respins de toată densitatea Ființei. Nu există loc pentru Pentru-sine în Ființă. Ființa este o hiperabundență încremenită care nu umple nimic[1].

Pe de altă parte însă, există în În-sinele însuși un tip de ființă care exercită un amestec ambivalent de atracție și repulsie față [39]

[1] Acest pasaj poate fi pus în paralel cu poziția lui Heidegger din *Despre esența Adevărului* (*op.cit.*). Trebuie să revenim la acea noțiune pe care Sartre o respingea adineauri în măsura în care ea ar defini *Dasein*-ul (sau realitatea-umană) în relația-i originară cu adevărul, la noțiunea de *mister*, adică „obnubilarea", prin *Dasein*, a Ființării în totalitate, deci a problemei Ființei, și disimularea acestei obnubilări. Pentru Sartre, a cărui perspectivă aici este căutarea unei ordonări morale a actelor noastre, a recunoaște misterul nu rezolvă nimic: omul riscă să treacă de la agitația zadarnică descrisă de Heidegger la o contemplare goală, la o paralizie a acțiunii. De aici întrebarea sa: *de ce* această disimulare? Să observăm că, pentru filozoful german, *Dasein*-ul va trebui, pentru a accede la adevărul Ființei, să renunțe la a se rezuma „la realitatea curentă și susceptibilă de a fi dominată", în timp ce pentru Sartre existentul este aici organismul viu și practic, „omul nevoii", și tocmai ca atare ajunge acesta să învăluie sau să ignore Ființa. Dar de vreme ce Ființa nu este adaptată omului, verificarea progresivă și neîntreruptă a ființărilor particulare este necesară realității-umane pentru a continua să existe (n. ed.).

de Pentru-sinele revelator. Desigur, Pentru-sinele (atracție) ar vrea să fi În-sine-Pentru-sine, adică să-și asimileze ființa Ființei fără a-și pierde existența. Dar în Ființa pură care nu este pentru-sine există un element de repulsie. Ființa este înspăimântătoare. Mai întâi, fiindcă nu este *pentru-sine*, ea se revelă în ființa sa ca pură și totală obscuritate. Asta înseamnă că ea trimite Pentru-sinelui imaginea vertiginoasă a unei conștiințe care s-ar întuneca total, adică a unei conștiințe care ar fi pentru-sine conștiință de a fi inconștientă, care ar fi conștiință de a fi iremediabil *sine*. Într-un cuvânt, Ființa-în-sine este perfect și total manifestă, ea nu are un dedesubt-al-ființei *[arrière-être];* nu există îndărătul ei o substanță sau o altă ființă care să o explice. Dar în această evidență însăși este dată obscuritatea sinelui sau impenetrabilitatea absolută, adică misterul în plină lumină. Ființa i se dăruie total Pentru-sinelui ca sine, ceea ce înseamnă că luminarea, în loc să-i împrăștie obscuritatea, o luminează ca obscuritate. Noaptea Ființei, frigul glacial al Ființei ne este imediat accesibil. Ființa îi apare conștiinței, plecată pentru o recuperare a În-sinelui în Pentru-sine, ca o imposibilitate de a fi recuperată, un refuz, o limită. Ființa este *indigestă*. Dintr-o dată, conștiința devine conștientă prin asta că nu poate nici să producă, nici să suprime Ființa. Creația, ca și verificarea, presupun Ființa și nu sunt decât un mod pe care îl are Ființa de a veni la ființă prin intermediul unui pentru-sine. Conștiința *descoperă* Ființa ca fiind deja și ea poate modifica, în și prin Ființă, modul său de a fi. Însă Ființa apare în ființa sa ca cea mai intimă și mai necesară condiție a existenței Pentru-sinelui, însă ca o condiție nemodificabilă. În țâșnirea sa, Pentru-sinele, dacă nu fuge de Ființă, descoperă că, fără Ființă, el, Pentru-sinele, nu ar putea fi, din moment ce el nu este decât în chip de conștiință (de) a fi conștiință a Ființei. Dar nu există reciprocitate de vreme ce Ființa apare ca *fiind-deja*. Pentru-sinele îi conferă, fără îndoială, o dimensiune de a fi Ființei, anume ființa-dezvăluită; dar această dimensiune se află pe temeiul de

a-fi-fost-deja al Ființei. De altminteri, vom reveni, acesta nu e un [40]
lucru liniștitor, din moment ce Pentru-sinele e conștient că atestă liber în ființa sa o Ființă care este deopotrivă condiție opacă și negare, în inima sa, a ființei Pentru-sinelui. Pentru-sinele își ajută dușmanul să fie. În plus, Ființa este *ireparabilă*. Nu că ea nu s-ar putea schimba de la sine (mișcare) sau n-ar putea fi modificată în modul ei de a fi (alterare, construcție, destrucție). Dar să presupunem că, într-un moment anume, conștiința ar fi dezvăluit ființa AB și să-l presupunem pe AB schimbat sau anihilat de el însuși. Dezvăluirea a suferit modificarea de paseizare *[passéification]*. Și știm că trecerea la trecut este transformare într-un *în-sine ce urmează să fiu*. Astfel, nimic nu mai poate face ca ceea ce a fost să nu fi fost și, mai mult, deoarece tocmai trecutul *urmează să fiu*, am responsabilitatea, pe care nu o pot refuza, de a continua să fac să fie pentru totdeauna ceea ce am dezvăluit. Pe de altă parte, cum Adevărul sfârșește în dar pentru celălalt, această dezvăluire va continua dincolo de propria mea existență, angajându-mi responsabilitatea dincolo de moartea mea. Astfel, în orice *adevăr* există un aspect *ireparabil*. Fiecare adevăr este totodată datat, istoric, și el ipotechează infinitatea viitorului; și *eu* sunt cel ce conferă această existență infinită a lui „a fost" la tot ceea ce văd (În-sinele prin el însuși este ceea ce este, este sau nu este, dar el nu ar putea să fi fost). În felul acesta, în fața nopții orbitoare a Ființei, conștiința, care este comedie, care caută trucuri, care e cârpeală, acomodare cu sine, fiindcă trebuie să se facă ceea ce este, descoperă un tip de ființă necruțătoare, fără compromisuri sau acomodări, adică absoluta și iremediabila necesitate de a fi – pentru totdeauna și dincolo de orice schimbare – ceea ce suntem. Uitarea este o apărare împotriva ireparabilului: este aneantizarea simbolică a lui „a fost" al Ființei. Într-un cuvânt, conștiința, care nu este Ființa, dar care e pătrunsă de la un capăt la celălalt de către Ființă, se zbate împotriva acestei inadmisibile necesități de a-și asuma

[41'] *Libertatea: a-ți asuma ceea ce nu ai creat.*

Visul inversat și inautentic de libertate: a crea fără responsabilitate (scriitorul care nu vrea să fie responsabil – visătorul schizofren).

responsabilitatea pentru a face să fie ceea nu a creat ea. Am arătat că libertatea înseamnă *întotdeauna* să-ți asumi *ulterior* [41] responsabilitățile pentru ceea ce nici nu ai creat, nici nu ai vrut (mă calcă o mașină; ce era să mai fac, am pierdut un braț, astfel începe libertatea mea: să-mi asum această infirmitate pe care nu am creat-o eu), dar ea nu se poate sustrage condiției sale. Aici trebuie să descriem mai bine condiția pe care Ființa i-o pune Pentru-sinelui.

Am spus că Ființa este condiția existenței Pentru-sinelui și acest lucru e adevărat. Există însă două moduri de a fi condiție. Unul este cauzal: A este condiția lui B fiindcă îl creează sau fiindcă, dacă îl afirm pe A, B îi urmează în mod necesar. Însă celălalt e cu totul diferit. Când spun că În-sinele îi este indispensabil Pentru-sinelui, nu înțeleg prin asta că În-sinele ar *produce* conștiința (cel puțin în-sinele ce se află în fața ei), ci doar că ea, conștiința, nu se face conștiință decât *prin* dezvăluirea În-sinelui. Or, conștiința, fiind liberă, este ființa prin care „Pentru..." vine în lume (finalitate). Conștiința *este pentru...* Dar fiecare din *proiectele* sale nu se face decât pe temeiul dezvăluirii verificatoare a Ființei, deoarece ea există tocmai prin această dezvăluire. Astfel ea dezvăluie *pentru* a exista. Și, în al doilea rând, deoarece orice acțiune ascunde o dezvăluire, ea dezvăluie *pentru* a-și afirma scopurile. Dezvăluirea este prin urmare *mijlocul* de a exista al conștiinței precum și, în plan secundar, *mijlocul tuturor mijloacelor*. Conștiința nu poate alege un scop fără a alege în același timp adevărul, ea nu se poate face să fie fără a se face să fie în fața Ființei, adică fără a dezvălui. Dar un *mijloc* este el însuși un scop. Este un scop în perspectiva scopului ultim. Astfel dezvăluirea Ființei este scopul fundamental. Nu scopul ultim (această problemă va fi reluată mai târziu), ci scopul originar. Conștiința dezvăluie *pentru* a exista. Fără îndoială că, pentru a exista, realitatea-umană trebuie de asemenea să bea, să mănânce, să respire. Însă în a bea etc., dezvăluirea Ființei este implicată ca o infrastructură. Astfel

[42'] *Trei tipuri de intuiție și un tip de indicații operatorii corecte.*

1) Tip de intuiție: Ființa ca dată în persoană în comportament – percepție – și vieții.

scopul fundamental al conștiinței îi este *impus*. Dar ea se poate întoarce la ea însăși sau poate cerceta în jur fără a descoperi vreodată *cine* i-l impune. *Trebuie* să și-l impună ea însăși. Ea se află în situația de a alege liber un scop pe care nu poate să nu-l [42]
aleagă. Și totuși acest *a nu putea să nu alegi* nu aparține necesității matematice, cauzale sau dialectice, ci contingenței ființei sale. Ea *este* alegere de a dezvălui sub forma lui a urma să fie. De aceea voința de a ignora este revoltă (zadarnică) împotriva unei condiții care nu este nici impusă, nici tematic voită, dar care este totuși alegere și creează responsabilități. Aici conștiința se revoltă împotriva ei înseși precum sfinții împotriva lui Dumnezeu: de ce trebuie oare să descopăr ceea ce îmi produce oroare etc. Dar în această revoltă însăși se strecoară Adevărul ca proiect fundamental.

II. Totuși dezvăluirea Ființei se face în elementul libertății, din moment ce ea se face în și prin proiect. Astfel, orice cunoaștere a Ființei implică o conștiință de sine însuși ca liber. Însă această conștiință de a fi liber nu este o cunoaștere, este doar o existență. De aceea nu există un *adevăr* al conștiinței (de) sine, ci o *morală*, în sensul că, pentru a exista, ea este alegere și existență care își dă reguli în și prin existența sa. Pe de altă parte însă, dezvăluirea Ființei îi prezintă *cunoașterii* libertatea sub o cu totul altă formă, de vreme ce Ființa apare întotdeauna în lumina unei acțiuni și se dezvăluie întotdeauna ca mijloc în lumina unui scop. Adevărul, mijloc al tuturor mijloacelor, constituie Ființa adevărată ca mijloc sau, ceea ce este același lucru, ca refuz hotărât de a fi mijloc. În cursul acestei plimbări, care este verificare a unei ipoteze (am *văzut* pe hartă, vrem să descifrăm ținutul cu ajutorul unei scheme geografice), această potecă se dezvăluie ca drum practicabil sau nu în același moment și prin același demers care, prin verificarea schemei geografice, o constituie ca ducând spre est sau spre sud. Într-un cuvânt, a duce spre est sau a fi *practicabil* este același lucru. Orice adevăr e

2) Tip de intuiție: esențele ca moduri de a fi ale Ființei. Sesizate în Ființa individuală. Ființa-roșie a roșului.

3) Sensurile: *intenții anticipatoare vide; scheme operatorii (operații de efectuat, indicații de intuiții posibile). E viitorul ce revine spre prezent.* Nu sunt intuiții *fiindcă eu le trăiesc și le proiectez. Dimpotrivă, sunt* a priori *marca unor intuiții absente (simboluri etc.) sau a unei serii nesfârșite de intuiții imposibil de efectuat.*

4) Însă aceleași sensuri, *începând din momentul în care definesc comportamentul* celuilalt *și sunt încrustate în Ființă de către celălalt, devin obiecte suportate de În-sine și susceptibile de o intuiție specială: intuiția semnificațiilor ca indicații* în sine *ale unor operații de făcut sau, dacă vreți, intuiție a viitorului ca viitor* dat *în prezent. Dacă iau un silex sau o bucată de fier ascuțit și mă servesc de ea ca de un cuțit, sensul de* cuțit *al bucății de fier sau al silexului nu îmi este dat ca o ființă, ci doar ca o utilizare posibilă pe care eu o proiectez dincolo de Ființă. Dimpotrivă, dacă cuțitul este manufacturat de Celălalt, ființa-cuțit ca exigență* asupra *mea este dată în ființa sa. În realitate este* proiectul *Celuilalt, obiectivat de mine în forma obiectului și devenind sens dat de către Celălalt în in-*
[43'] *teriorul proiectului meu. Iar acest sens* obiectivat *și susținut în ființă, nu de către mine, ci de către Ființă, este obiectul unei intuiții. Există intuiție a sensului operatoriu al* uneltei, *al* mașinii, *intuiție a semnificației unui obiect într-o societate, într-un oraș, într-o civilizație, intuiție a sensului simbolic al unui drapel.*

deci o pretenție asupra libertății mele, o ipotecă asupra viitorului meu. Și, cum totalitatea mijloacelor unite și ierarhizate prin unitatea unui sens este identică cu scopul proiectat, cum scopul este de asemenea determinarea concretă și autonomă a libertății prin ea însăși în lume, adevărul dezvăluit îmi dezvăluie libertatea mea nu ca pe ceva care *este*, ci ca pe ceva care este perpetuu necesitat. Chiar înainte de a trăi în universul lui *Mit-sein* (interdicții și porunci), noi trăim într-o lume de exigențe obiective. Lumea este iluminată de scopurile mele, dar, invers, lumea este cea care îmi susține scopurile în ființă și care mi le restituie întoarse sub formă de ființă-obiectivă. Există obiectivitate când subiectul, depășind Ființa într-o prefigurare a Ființei viitoare, își apare lui însuși ca obiect. Libertatea Pentru-sinelui îi este cognoscibilă ca totalizare a exigențelor în-sinelui dezvăluit. Din acel moment cunoașterea a ceea ce este, este cunoaștere a ceea ce vreau eu. Dar cum eu *trebuie să vreau* mijlocul dacă vreau scopul, cunosc ceea ce vreau sub forma implicării ierarhice a ceea ce trebuie să vreau. Și cum ceea ce vreau (scopul) este riguros identic cu totalitatea a ceea ce trebuie să vreau (ansamblul mijloacelor), există aici o veșnică ambiguitate între exigență și alegerea liberă. Dacă *aleg* să fiu la locul de muncă la ora opt, alegerea mea poate să-mi apară atât ca acea ființă-ce-va-să-vină îmbucurătoare pentru mine care este prezența mea la locul de muncă, cât și ca ansamblul mijloacelor: mers la culcare devreme, ceas deșteptător, îmbrăcat, spălat, aprins focul etc., anume ca ansamblu al unor ipoteci ale viitorului asupra libertății mele prezente. Adevărul îmi prezintă libertatea sub forma exigenței pe care lumea o ridică asupra mea. Sau, dacă preferați, cunosc Ființa-în-sine ca pe o perpetuă exigență. Cu cât realizarea va fi mai ușoară (repetarea unui act cotidian, de exemplu), cu atât gruparea mijloacelor se va face mai continuu și spontan; în acest caz, îmi țin privirea fixată pe scop ca pol al mijloacelor, iar *adevărul* mijloacelor rămâne implicit: ele nu se afirmă prin ele însele (vreau să aprind [43]

o țigară: trebuie să caut pachetul, să scapăr un chibrit etc., dar obiectele sunt la locul lor, mișcările perfect știute și ordonate, așadar apare scopul, iar libertatea mea îmi apare sub forma unui proiect liber și nu a unei exigențe, adică obiectul final, țigareta aprinsă, gustul fumului, urmează *să se realizeze*, dar nu sub forma unui imperativ ipotetic. Dimpotrivă, sub forma recuperării În-sinelui prin Pentru-sine: mă caut în lume sub forma
[44] unui obiect din lume. Coincidența cu mine însumi îmi vine sub forma gustului de tutun care va fi gustat). Dar cu cât mijlocul se dezvăluie mai depărtat de scop, greu de inventat, cu atât mai mult adevărul dezvăluie coeficientul de adversitate al lucrurilor, refuzul lor de a fi mijloace, cu atât mai mult *scopul* apare sub forma unității dialectice a mijloacelor și cu atât mai mult, în consecință, el este exigență, adică imperativ ipotetic. Însă imperativul ipotetic nu se distinge decât în enunțul său de imperativul categoric. Într-adevăr, el se enunță în tematizarea sa universalizantă și ca pură posibilitate încă nealeasă: „Dacă vrei x, trebuie să vrei y". În realitatea trăită, x este mereu „deja ales" și este trăit ca marea formă prezentă și viitoare, mediul în care percep mijloacele. Astfel, mijlocul apare în acel moment ca imperativ categoric. Și cum eu vreau *deja* x, obiectul se dă sub forma categorică: *trebuie*, în perspectiva generală a alegerii tale, să mă vrei. În acest fel, în cazurile favorabile, unitatea mijloacelor este fond nediferențiat în devenire pe care se realizează *scopul* ca *formă*; în cazurile dificile, chiar scopul este fond și pur mediu luminător pe care mijlocul se detașează ca formă particulară, ca, adică, exigență specială a Ființei. De aceea *trebuie* este veșnic utilizat în limbajul curent acolo unde am aștepta să fie *vreau*. Tip de conversație curentă: bolnavul se agită, se enervează: *trebuie* să mă ridic din pat mâine pentru a-l primi pe P. – Răspunsul unui prieten: Ba nu, P. va înțelege foarte bine situația, nu e nevoie ca tu etc. Pe scurt, e o tentativă de dezarmare a imperativului categoric, arătându-l ca pe un mijloc inutil. Dorința mea mă aruncă în lume, iar lumea mi-o restituie

sub forma unor exigențe, astfel că nu o mai recunosc. În acest sens, proiectul de a ignora Ființa, de a o masca, de a-i conferi mai puțină ființă, este proiectul de a conferi dorinței mele un caracter permanent de dorință, adică *nu* de a-i lăsa o subiectivitate de imanență care nu a existat niciodată, ci de a o menține ca pur contact imediat cu dezirabilul *viitor*. Dorința mea se recunoaște în dezirabil și, în cele din urmă, proiectează unitatea dezvăluitoare a Pentru-sinelui dezirant și a În-sinelui dezirabil în deplina satisfacție. Setea se absoarbe în băutura care capătă sens [45] prin sete. Setea nu alege să se anihileze, ci să fie pură dezvăluire încorporantă a calităților apei, vinului etc. Dar de îndată ce dezvăluim lumea, iată că organizarea mijloacelor ca serie de imperative se substituie adecvării dezvăluitoare pure a dorinței la lucrul dorit. Maxima originară a proiectului: a transforma În-sinele în Pentru-sine în și prin distrugerea sa și prin asimilare sistematică în lumina dorinței – a da Pentru-sinelui coeziunea În-sinelui făcându-l pe doritor să bea doritul – se modifică îndată ce se află în curs de realizare și ne aruncă în lumea mijloacelor-imperative. La drept vorbind, e vorba de o structură absolută a libertății, de vreme ce scopul este viitor, deci în mod necesar dincolo de lume și realizabil prin ea. Însă eu tocmai această exigență o neg în poziția absolută a lumii dorinței. Lumea dorinței sau lumea reflectării: vreau să mă văd în lucruri, să mă contopesc cu lucrurile, să topesc lucrurile în mine. De fapt, această lume n-ar putea fi realizată decât în imediat căci, de îndată ce scopul e realizat prin mijloace, el este altul. Există deci o perpetuă mistificare a dorinței (altă mistificare: dorința împlinită se transformă, pe măsură ce se împlinește, în dorință suprimată și, în momentul precis în care scopul e total realizat, eu sunt deja dincolo de dorința mea). Totul se petrece ca și cum funcția omului ar fi să acumuleze mijloacele, iar scopul ar fi mijlocul de a acumula aceste mijloace.

În fața acestei mistificări, tânărul protestează. Antigona: *Vreau totul de îndată*. Acest lucru înseamnă: exclud *Ființa* ca alterare radicală a dorințelor mele. A refuza Ființa (a ignora)

înseamnă a vrea să fii libertatea care *se bucură* în detrimentul libertății care *face*. Idee profundă: mijloacele dezonorează scopul. („A, dacă e nevoie de *toate acestea* pentru a-mi împlini dorința, prefer să renunț.") Această ignorare nu se va putea realiza complet decât într-o lume opresivă. Într-adevăr, numai în această lume opresorul se poate afla în comunicare nemijlocită cu scopul său: imperiul mijloacelor îi rămâne oprimatului. La fel stau lucrurile în lumea copilului și a fetiței (opresorului). Dar, deoarece libertatea este imposibilitatea ca ceva să-i fie *dat* vreodată omului, deoarece libertatea este necesitatea de a munci, refuzul lumii mijloacelor înseamnă refuzul libertății.
[46] Voința de a ignora este așadar refuzul de a fi liber.

Este, pe de altă parte, cum am subliniat adineauri (§ I), refuzul de a fi pus în fața responsabilităților. Din moment ce, într-adevăr, Ființa apare, din principiu, ca lucrul a cărui responsabilitate trebuie să ne-o asumăm fără s-o fi dorit, Pentru-sinele poate plănui învăluirea Ființei pentru a nu fi obligat să o asume. În calitate de burghez, vreau să ignor condiția proletariatului pentru a ignora că sunt răspunzător de ea. În calitate de muncitor, pot dori să ignor această condiție fiindcă sunt solidar cu ea, iar dezvăluirea ei mă obligă să fiu părtinitor. Sunt responsabil de totul în fața mea și în fața tuturor, iar ignoranța vizează restrângerea responsabilității mele în lume. Astfel, geografia ignoranțelor mele reprezintă întocmai, în negativ, finitudinea alegerii mele de a fi. Ignoranță = refuzul responsabilităților. Și reciproc: cu cât ai mai puține responsabilități, cu atât mai puțin ai nevoie să știi; adică: dacă societatea vă pune într-o situație în care vă sunt luate responsabilitățile (femeia „întreținută"), nu aveți nici o preocupare pentru *Adevăr;* dețineți adevărurile celorlalți cum tot de la ceilalți dețineți și banii. Ignoranța femeii nu este o pură și accidentală lipsă de instrucție: ea îi vine din afară și o alterează lăuntric, privând-o de orice putere asupra lumii. În schimb, i se dă (în cazurile favorabile) cel puțin iluzia

unui contact nemijlocit între dorința sa și dezirabil. Care este deci, la acest nivel, lumea ideală proiectată de voința de a ignora?

1) Ceea ce nu știm nu există.

2) Ceea ce știm nu există decât în măsura în care o știm.

3) Alegem după plac să știm sau să nu știm.

Deci ignoranța este dorința unei lumi în care dezvăluire = creație. Ea răstoarnă formula Adevărului: creează ceea ce este. Ea postulează că nimic *nu este* în afară de ceea ce creăm. Ea postulează așadar:

1) că dorința este motorul universal de creație și că este creație a dezirabilului;

2) că dezirabilul este în elementul În-sinelui. Altfel spus, el cade în afara Pentru-sinelui în Ființă. El beneficiază de momentul autonomiei.

3) Însă el este recuperat prin deplina satisfacere a dorinței și devine eveniment al spiritului. El se întoarce în Pentru-sine. Iată ce scrie Valéry în primul număr din *Arts et métiers graphiques:* [47] „LIZIBILITATEA ESTE CALITATEA UNUI TEXT care prevede și facilitează consumul acestuia, distrugerea sa de către spirit, transsubstanțierea sa în eveniment al spiritului". Ar fi suficient, pentru a avea maxima ignoranței, să înlocuim *lizibilitate* prin *digestibilitate* și *text* prin *lume.* Dintr-o dată, momentul responsabilității este limitat la stadiul de independență a Ființei și imediat suprimat prin faptul că Ființa este asimilată spiritului.

Altfel spus, ignoranța este nostalgia absolutului-subiect hegelian ca pură conștiință unică producând lumea prin devaginare și reîncorporând-o prin reinvaginare. Ignoranța este refuzul de a avea responsabilități, cu excepția celor față de sine. Și acest refuz este însoțit în mod necesar de schița unei lumi pozitive a absolutului-subiect: lumea *visului.* Nu e adevărat că schizofrenul preferă visul pentru că ar apărea în el ca milionar, împărat etc. El preferă lumea visului fiindcă Ființa nu *este* aici decât în măsura exactă în care e dezvăluită: el preferă această *sărăcie* a Ființei și pentru că Ființa este *o ființă diminuată,* care se

[48'] *Intuiția feminină ca tip de ignoranță care știe fiindcă e ignoranță.*

Dar în realitate ignoranța nu e viziune a Binelui: ea este non-viziune a Răului. Cum voi putea vedea oare Binele ca efort al omului pătruns de rău (lupte împotriva ispitelor etc. – înțelegând aici Binele la nivelul mitului inocenței) dacă nu văd Răul? Însă inocența este operația maniheistă care restituie Binele nu direct, ci străduindu-se să ignore Răul. Atunci Răul nu mai este decât ceea ce împiedică *Binele să fie pe deplin. Răul este negativul și ignoranța este negarea negației. Prin restituirea unei stări primitive: aceea în care Răul nu era, în care Ființa era Binele (Paradis înainte de păcat).*

resoarbe îndată în subiectivitate, și pentru că între ființa dorită și ființa doritoare nu există nici un intermediar. Fără îndoială că aici intervine lipsa deplinei satisfaceri a dorinței, însă acest lucru se produce deliberat fiindcă deplina satisfacție este suprimare a dorinței și mistificare. Lumea visului este lume a dorinței ce vrea să rămână dorință și să-și anunțe venirea printr-o ființă care este exact opusul a ceea ce este dorința.

Inocența este o formă de ignoranță deosebit de dragă societăților umane. Vedem de ce:

1) Inocență = absența responsabilităților. Un inocent este cel care nu e responsabil de cutare crimă, de cutare păcat. Anumite ființe sunt menținute artificial în starea de non-responsabilitate în raport cu lumea (femeie, fată, copil). Aceste ființe sunt astfel imaginea vie a ceea ce omul și-ar dori să fie. Ele arată posibilitatea de a nu avea nici o legătură cu lumea.

2) În mod firesc, inocență = ignoranță. Ignorare a „realităților" lumii, care sunt „urâte". Omul este obligat să știe, dar el instalează chiar în centrul lumii simbolul acestei ignorante pe care o trăiește cu nostalgie. Și prin acești ignoranți el se simte ignorat. El știe prea bine că are un sex etc., dar face în așa fel încât, pentru un altul, există ca ignorat în realitatea sa. El îl creează pe ignorantul inocent pentru a exista undeva ca ignorat în urâțeniile sale (pe care nu le poate ignora). El însărcinează pe cineva să ignore în locul său ceea ce știe el. De unde și scandalul atunci când este pătată ignoranța, inocența inocenților: e un mod de a face să existe a doua oară în lume sexul și viciile mele. [48]

3) Și lumea inocenței va fi în mod firesc cea a visului (basmele pentru copil, „La ce visează fetele").

Terminăm construcția dând *dreptate* inocenței împotriva cunoașterii. Există în ignoranța inocentului o *adevărată cunoaștere*. Printr-o răsturnare dialectică, cel mai bun mod de a ști este acela de a ignora. Aici jocul privește conceptele morale și ontologice: de vreme ce afirmăm o morală a ignoranței, afirmăm că lumea ar trebui să fie cea a inocenței (absolut-subiect,

conștiință unică, recuperabilitate a Ființei, iresponsabilitate). Și cum inocența este percepere intuitivă a acestei lumi, afirmăm că această lume *este* cu adevărat. Cea mai mică valoare a lumii reale devenind ființă diminuată. Activitatea practică, luptele, temerile, interesele ne împiedică să *vedem* lumea așa cum este. Iresponsabilul o *vede:* acesta e Idiotul lui Dostoievski. Îndeosebi, el este adaptat printr-o armonie tainică la inocența pierdută și doar mascată a fiecăruia dintre noi (adică la dorința noastră tainică de a ignora). De exemplu, ignorând Răul, el nu vede în cel rău decât Binele și acest lucru e curată înțelepciune, căci Răul nu e altceva decât o aparență, o nenorocire, un accident, iar fondul celui mai teribil criminal este tot o posibilitate de bunătate. În același timp, inocența se ignoră pe ea însăși: fetița ignoră că are un sex, de exemplu. Și, din respect pentru ignoranța sa, sunt gata să ignor și eu acest lucru. Dar în felul acesta îl suprimăm amândoi, pentru a ajunge la adevăratul raport dintre oameni, care este asexual. Înțelegem astfel că adevăratul raport dintre oameni este ca un raport între îngeri. Astfel răsturnarea dialectică constă în a face din ignoranță un mijloc de a cunoaște. A ști înseamnă a ignora (descoperirea urâțeniilor vieții întunecă viziunea pură a fru-
[49] museții) și a ignora înseamnă a ști. Omul alege așadar anumite ființe sorocite, vestale fără voie, cărora le impune funcția de a simboliza, în plină societate științifică și tehnică, ignoranța absolută în superioritatea ei asupra tuturor formelor cunoașterii, ceea ce îi va permite să raporteze fiecare decizie singulară pe care o va lua de a ignora cutare sau cutare lucru la o inocență originară, valoare incarnată și totodată intuiție a Ființei. Dacă un burghez hotărăște să ignore condiția muncitorilor sau proveniența biftecurilor, el se identifică în felul acesta cu o tânără fecioară. Din punct de vedere istoric, de altminteri, cunoașterea este prezentată în Geneză ca fiind cădere: arborele cunoașterii era o capcană.

III. De aici un nou mod de a justifica ignoranța: da, lumea trebuie să fie *știută*, structura fundamentală a lumii este Adevărul; fără Adevăr lumea nu poate exista. Dar din faptul că Adevărul trebuie să fie nu rezultă că el trebuie să fie pentru mine. Adam și Eva nu au nevoie să cunoască de vreme ce Dumnezeu cunoaște pentru ei. Ca urmare, Coștiința divină fiind creatoare și verificatoare, ființă și adevăr sunt unul și același lucru. Deci adevărul e pre-uman. În loc ca adevărul să vină la ființă prin om, vedem că ființa-adevărată a Ființei este deja în întregime constituită *înainte de noi*. Astfel că noi nu mai putem fi decât pasivi față de Adevăr: contemplare. Raportul dintre adevăr și libertate e frânt. Așadar trebuie să *primim* Adevărul. Însă, prin asta, Adevărul se separă de verificare. E adevărat ceea ce ne este comunicat de către existentul calificat pentru a face să existe Adevărul. Pentru noi e vorba doar de a recunoaște acest existent. Și marca acestui existent este Valoarea. E vorba de Puterea, Forța, Bunătatea sa etc., garanții ale puterii sale de Adevăr. Acesta va fi Dumnezeu. Dar poate fi de asemenea Hitler sau Stalin. Prin urmare, noi nu mai avem responsabilitatea Adevărului. Ni se dă Adevărul în funcție de nevoile noastre. Deci n-avem decât să ignorăm ceea ce nu ne este dat. În acest caz, propria noastră natură este ignoranța (de vreme ce a face adevărul înseamnă a-l crea, iar noi nu-l facem) și fiecare adevăr este un har divin ce nu ne era datorat.

Fiindcă, într-adevăr, realitatea-umană este perfect conștientă de faptul că a face să existe adevărul înseamnă a da Ființei o [50] nouă dimensiune de a fi. Cel care descoperă un adevăr neplăcut se consideră responsabil și este considerat responsabil de acel neplăcut al adevărului. Vai de acela prin care scandalul intră în lume. Există un mit curent, tradus de vreo sută de romancieri, potrivit căruia o anumită pătrundere cu mintea a Ființei e pedepsită: ajungi nebun sau criminal (mitul savantului criminal, al omului lovit de trăsnet, atins de nebunie pentru a fi văzut temeiul

lucrurilor, mit al științei care aduce tristețe). O reflecție contemporană asupra științei atomice: „Savanții de astăzi au descoperit că Știința poate fi păcat". Ca și cum descoperirea energiei atomice l-ar face pe savant responsabil de posibila moarte a omenirii. Într-adevăr, orice contact este promiscuitate: ființa revelată *pătează* ființa revelatoare. Dacă am *văzut* Ființa, sunt impregnat magic de afecțiunile Ființei. Creând ceea ce este, eu sunt ceea ce creez. Există aici ceva întru totul adevărat: eu descopăr Ființa prin proiectul meu, iar adevărul, înainte de a deveni *acel* adevăr universal prin dar și verificare în cadrul întregii aventuri umane, este adevărul *meu*. El îmi apare în funcție de ceea ce am ales să fiu și de punctul meu de vedere. El nu putea apărea altcuiva. Este adevăr absolut pentru acest subiect absolut. În acest sens, „fiecare cu adevărul său" este o formulă corectă, căci fiecare se definește prin adevărul viu pe care îl dezvăluie (adică și prin acțiunile sale, de vreme ce se implică reciproc). Cel care, cum se spune, nu vede decât lucrurile urâte din lume, nu din întâmplare le vede doar pe acestea. Iar dacă nu le vede decât pe acestea, acest lucru nu poate să nu aibă efect asupra lui. Dar numai în acest sens, căci dacă există verificare, nu-i mai puțin adevărat că ceea ce doar eu puteam vedea, pot să *arăt* tuturor. Important este faptul că eu sunt cel prin care Adevărul vine în lume și pentru toți. Eu pot fi profetul nenorocirii, pot fi Casandra. Și mă simt eu însumi Casandra, din moment ce, dacă nu aș exista, dacă nu aș desemna-o, această ființă nu ar exista pentru ceilalți. Eu sunt mijlocul pe care l-a ales cutare ființă pentru a se ivi în lumea umană.

Ca urmare, acest tip de ignoranță vizează două scopuri: 1) să-l degreveze pe cel care spune de responsabilitatea a ceea ce spune (dezvăluirea); 2) să evite *vederea* Ființei, care este, din punct de vedere magic, forma cea mai compromițătoare: vreau să *știu*, dar
[51] nu vreau să *văd*. Căci cunoașterea e de tipul intenției vide, ea vizează o ființă viitoare sau trecută, oricum o ființă de împrumut.

În timp ce vederea este umplere a cunoașterii de către Ființă. Vreau desigur să știu că Pierre a murit, dar nu vreau să-l *văd* mort, adică să fac să existe moartea sa ca ființă-dezvăluită de existența mea. Vreau să primesc un adevăr de-a gata și să mă slujesc de el ca mijloc pentru acțiunea mea, dar fără să-l deschid, fără să-l *realizez*. Proust și intermitențele inimii: cunoașterea sa privind moartea bunicii este un adevăr închis, un adevăr pentru alții, necompromițător. Într-o zi el *realizează* acest adevăr, anume că absența definitivă a bunicii sale, faptul că aceasta nu-mai-este pe lume, este absență dezvăluită asupra lucrurilor. Câte adevăruri utile pentru acțiunea noastră și perpetuu folosite de noi nu sunt astfel adevăruri închise, plicuri sigilate? Este tocmai ceea ce numim prostește „a nu avea imaginație". Judecătorul care condamnă un acuzat la zece ani de închisoare nu-și poate *imagina*, se spune, cei zece ani de suferință. Asta nu înseamnă că nu și-i *imaginează*, ci că refuză să-i verifice (vizite la închisoare etc.). Astfel se creează un tip de adevăr „*idealist*", adică adevăruri care sunt enunțuri asupra Ființei fără contact cu Ființa. Astfel se creează un tip de gândire care face din adevăr produsul unor raționamente și discursuri și care îi refuză intuiției valoarea sa dezvăluitoare fundamentală. Astfel apare un tip de om care *alege să fie abstract*, adică *să cunoască* adevărul în stricta sa formă de instrumentalitate și fără dezvăluire. A ști fără a vedea: iată abstracția. Ea nu e posibilă decât prin *Mitsein*. Omul abstract profită de dezvăluirile celorlalți, îi însărcinează pe ceilalți să veri-fice anticipările sale. Omul abstract gândește pe baza gândirii altora, adică pe baza unor dezvăluiri pe care nu le face el însuși. El este aidoma matematicianului care se situează la nivelul formulelor complexe conținând operații de efectuat și nu le efectuează niciodată. Omul abstract *raționează* nu fiindcă nu vede, ci *pentru a nu vedea*. Este el însuși abstract (prin corelație): de exemplu, el *mănâncă abstract*, într-o stare de distracție în raport cu valoarea dezvăluitoare a actului de a mânca. Mănâncă citind, vorbind, precum femeia frigidă

Trecerea la al doilea tip de adevăruri: adevărurile despre Ceilalți.

Trecerea la a doua structură a adevărului: adevărul ca dar.

care face dragoste gândindu-se la altceva. Omul abstract e omul [52]
care se gândește totdeauna la altceva pentru a fugi de valoarea dezvăluitoare a conduitei sale prezente, oricare ar fi ea. Omul abstract este absent. Pentru omul abstract, Adevărul nu este nici Ființa, nici dezvăluirea Ființei, este o cunoaștere *despre* Ființă, în absența Ființei. Adevărul total devine deci ansamblul cunoștințelor, iar Ființa cade în afara adevărului, ea este doar temeiul obscur la care se raportează cunoștințele. În cele din urmă, pentru omul abstract cunoașterea înlocuiește Ființa. El este idealist de frica În-sinelui. Înlocuiește bucuria Ființei prin simpla ei vizare. Astfel el poate *cunoaște* totul ignorând *totul*.

Astfel ignoranța este teamă de Ființă sau teamă de libertate sau teamă de contactul dezvăluitor cu Ființa sau teamă de cele trei împreună.

Despre ignoranța necesară

Totuși, acest proiect de a menține ignoranța se poate dezvolta doar cu două condiții. Mai întâi, ca ignoranța să fie punctul de plecare al Adevărului (am văzut deja acest lucru), apoi ca orice adevăr să fie mereu mărginit de ignoranță. Tocmai acest lucru îl vom aborda acum. Ceea ce înseamnă că ignoranța trebuie să *locuiască* în orice adevăr nu doar ca humusul din care Adevărul își extrage originea și care se regăsește în el, depășit, ca temporalizare a sa (adevărul *devenit*, adică: orice adevăr este ignoranță devenită adevăr; temporalizare necesară a adevărului sau verificare: asta înseamnă că libertatea ca temei al adevărului cere să se extragă ea însăși din ignoranță), *ci și* ca finitudine a sa, ca fața sa de umbră. Se știe că, dacă orice determinare e negare, omul este ființa care își interiorizează finitudinea. Adevărul, ca demers uman, este interiorizare a ignoranței, pentru că ignoranța este finitudine a adevărului. A ști *aceasta* înseamnă *a nu ști decât* aceasta. Înseamnă a alege să

vezi *aceasta* excluzând orice altceva (pentru moment), înseamnă a face să apară *aceasta* pe restul lumii vizat ca *fond*, adică *plenum* de ființă nediferențiată (ignoranță). Ba chiar înseamnă a afirma că toate *acestea* există în lumea Ființei ca apărând pe un fond nediferențiat. Dar mai există multe alte fețe ale ignoranței ca finitudine a adevărului și pe care urmează să le descriem acum.

[53] I. Temeiul cunoașterii este libertatea. Limita cunoașterii este tot libertatea. Libertatea nu creează finitudinea, dimpotrivă, prin finitudine există libertate: nu sunt ca libertate decât ca punct de vedere contingent, care nu este temeiul ființei sale și care se află în pericol în lume. Și nu există adevăr decât în raport cu acest punct de vedere care face ca o lume să existe și să se dezvăluie în succesiune. *Însă* finitudinea este interiorizată prin alegere. Altfel spus, *a alege* înseamnă a face ca finitudinea *mea* să existe concret *pentru mine*. Libertatea este interiorizare a finitudinii. Omul își este sieși propria determinare, adică propria limitare, adică propria negare. Alegerea este alegere a ceea ce sunt excluzând tot restul. În acest sens, alegerea originară este deja asumpție a ceea ce era deja înainte: ea face să *existe* contingența mea ca necesitate a contingenței: ea se întoarce către ceea ce nu era încă decât ființă (și nu sub forma lui „există" *[il y a]*), pentru a-i conferi un sens și o iluzorie mișcare temporalizatoare.

Astfel alegerea de a dezvălui *un* adevăr este întotdeauna interiorizare a *non-cunoașterii*. Există în *orice* adevăr un raport intern cu propria mea libertate. Într-adevăr, în măsura în care libertatea *mea* interiorizează finitudinea, dar în același timp afirmă un viitor de libertate în raport cu prezentul finit (și chiar schițează infinitul în finitudine prin schița ek-statică a temporalizării), libertatea afirmă un viitor in-definit în care *ea va fi* libertate conștientă și determinantă *în raport* cu prezentul conceput ca liberă dezvăluire a În-sinelui. Astfel, în prezentul însuși, în inima sa, există o dublă structură: el este în același timp un absolut în măsura în care se temporalizează plecând de la un

viitor care este posibilitatea mea cea mai nemijlocită și cea mai concretă, și există totodată în inima sa un *destin* care este necesitatea de a deveni *lucru* pentru o libertate care este libertatea *mea* ca libertate imprevizibilă, adică libertatea mea viitoare întorcându-se asupra prezentului pe care îl trăiesc și care va fi devenit trecut. Fiecare proiect ca sinteză ek-statică și vie a celor trei ek-staze concrete ale temporalității este interiorizare a finitudinii și *în același timp* conștiință că ființa-liberă a liber- [54]
tății viitoare re-exteriorizează această finitudine. În proiectul dezvăluitor absolut și unic, „vieţuirea A" este deja un viitor „a fi vieţuit A", care este perceput ca un „a nu fi vieţuit decât A". Și orice libertate fiind dezvăluire, tocmai din *punct de vedere* al unei alte veri-ficări încă nedeterminate adevărul meu prezent va fi finitudine *re-exteriorizată*. Ceea ce înseamnă, obiectiv, că orice adevăr dezvăluit este în același timp un absolut și un nedeterminat. Care este criteriul adevărului? Nu e nici o îndoială în această privință: e *Ființa* ca prezență. Am explicat deja că noi suntem la fel de siguri de prezența Ființei ca și de propria noastră existență. Astfel, atunci când dezvăluirea are loc, noi percepem Ființa și nu ne mai putem îndoi de ea, tot așa cum nu ne-am mai putea îndoi de *Eu gândesc* (structurile sunt conexe).

Așadar *eu dețin* adevărul, el este absolut, rezultat indubitabil al procesului de verificare. Evidența drept criteriu *unic* al adevărului nu este nicidecum perceperea unei anumite amprente a adevărului asupra unei idei. Evidența este Ființa însăși așa cum îi apare ea Pentru-sinelui. Dar în același timp în care această evidență îmi dă Ființa și, prin aceasta, mă protejez în mod absolut de orice viitor, oricare ar fi el (*verum index sui* – sau, mai degrabă, nu adevărul se indică drept adevăr, nici ideea nu se indică drept adevărată prin vreo marcă a conformității sale cu Ființa, ci Ființa este cea care își indică în evidență prezența-i în adevăr; oricum, pentru orice viitor, pentru Celălalt oricare ar fi el, ceea ce îmi e dezvăluit mie în acel moment, în acel proces de verificare, *era deja* – ca un corelativ la „ceea ce voi vrea sau

gândi despre mine mai târziu, e absolut adevărat că vreau și că voi fi vrut cutare lucru în proiectul meu prezent"), deci în același timp în care mă protejez de orice viitor prin interiorizarea hotărâtă a finitudinii mele și revendicarea dreptului meu la *a nu vedea decât asta*, în același timp pura mea libertate, ca posibilitate nedeterminată a unui viitor dincolo de acesta, constituie un exterior față de proiectul meu (care va deveni în-sine finit din exterior în amintirea mea) și, prin aceasta, un exterior de nedeterminare față de *adevărul meu*. Într-adevăr, această libertate viitoare este *acel altul* care urmează să devin pentru mine în-
[55] sumi. Un altul cu totul special: ceea ce voi numi „altul fără reciprocitatea alterității". *Pentru mine*, el este cu totul altul, dar pentru el eu sunt *același*, fără îndoială nu în sensul în care el ar pătrunde absolutul actualei mele *Erlebnis*, ci în sensul în care aceasta îi va fi întru totul familiară, în sensul în care el *va trebui să o aibă în spatele său*, în sensul în care, orice ar face, va trebui să o asume, adică să reinteriorizeze o finitudine pe care eu i-o prescriu de pe acum. Eu nu sunt responsabil de ceea ce *va face* acest alter ego anul viitor (dacă nu cumva prevăd acest lucru, îl pregătesc și îl accept), dar el este responsabil de mine, eu sunt în raport cu el precum copilul minor în raport cu tatăl său: eu îl leg printr-un angajament, dar el nu mă leagă prin angajament, el răspunde pentru mine, dar eu nu răspund pentru el.

Acest lucru va ridica probleme etice privind *angajamentul*, *jurământul* etc. Pentru moment acest lucru nu privește decât adevărul[1]; celălalt care voi fi pentru mine însumi este constrâns

[1] Poate fi interesant să comparăm din nou punctul de vedere al lui Sartre asupra autenticității cu cel al lui Heidegger, de vreme ce, în definitiv, această autenticitate (a *Dasein*-ului sau realității-umane) are de-a face cu raportarea la adevăr. Noțiunea de *alter ego* pare să răspundă noțiunilor de *repetiție* și de *fidelitate* din *Sein und Zeit*, făcând lucrurile mai complexe și mai puțin fatale (citățm acești termeni așa cum sunt traduși de Corbin în *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, căci Sartre utilizează, mai tot timpul, terminologia din această traducere). *Repetiția* „posibilității existenței care-a-fost-o-prezență", în chip de garanție a autenticității unui proiect – fie că această existență a fost a mea sau,

să-și asume adevărul pe care îl descopăr în prezent, în măsura în care este adevăr verificat și mereu verificabil. (Dacă el nu ar mai fi verificabil, viitorul meu ego poate chiar să se îndoiască de el. *Într-o zi* am văzut pe cutare persoană trecând pe stradă. Să admitem că este *adevărat* în sensul de *verum index sui*. Am avut această evidență. Dar e imposibil să refac experiența. Dacă amintirea este destul de distinctă, dacă ea se poate încredința reflecției noului ego în plenitudinea sa, atunci va fi ea însăși *index sui*, adică intuiția amintirii unei evidențe este ea însăși o evidență. Dar dacă amintirea e mai mult sau mai puțin obiectul unor vizări în gol – din cauza unor rezistențe, a unei uitări sistematice etc. – vizarea în gol nu mai reușește să convingă dacă verificarea nu e posibilă. Altfel spus: dezvăluirea trăită, trecând în amintire, devine dezvăluire *în sine*. Ca atare, ea poate fi la rândul ei dezvăluită; ea este prezență în fața conștiinței memorizatoare a în-sinelui care am fost. Și ca în-sine este *index sui*. Dar dacă este doar vizată, are același statut de probabilitate ca și În-sinele transcendent care eu nu sunt).

---

cu atât mai mult, moștenită de la strămoși, chiar dacă Heidegger are grijă să precizeze că e vorba de o replică la această posibilitate și nu de o simplă reluare a trecutului – nu-l satisface pe Sartre. Concepția sa păstrează, printr-o percepție în mișcare (smulgere-continuitate), caracterul unic al oricărui act, deci un anumit raport al realității-umane cu absolutul și, așa cum o spune aici, „o schiță a infinitului" într-o morală a finitudinii. Acest lucru e valabil evident pentru actul dezvăluitor, și această vocație a adevărului pentru infinit va fi confirmată în paginile următoare.

Să amintim, fiindcă nu e străină de opoziția dintre cei doi filozofi privind autenticitatea, respingerea de către Sartre a *ființei-întru-moarte* heideggeriene ca structură a realității-umane și în măsura în care orice act autentic ar sta sub semnul morții, realitatea-umană fiind prinsă atunci, ba chiar sufocată, între posibilitățile trecute de reactivat și anticiparea morții ca unica sa posibilitate *proprie*. Sartre face critica acestui concept în *Ființa și neantul* (cf. partea a patra, cap. I, mai ales paginile de la 602 la 606). Pentru el, dimpotrivă, moartea, „în măsura în care este neantizare mereu posibilă a posibilelor mele, este în afara posibilităților mele și eu nu aș putea [...] să mă arunc spre ea ca spre una din posibilitățile mele. Așadar ea nu ar putea aparține structurii ontologice a pentru-sinelui" (n. ed.).

Numai că, dacă presupunem un adevăr verificabil și impunându-se ca atare conștiinței spre *a fi asumat*, noi nu știm *în ce perspectivă* trebuie asumat. Libertatea viitoare, într-adevăr, îl va percepe în interiorul noului său proiect și îl va integra în acest proiect. Asta înseamnă că îi va conferi un sens nou. Am arătat, într-adevăr, că prezentul nu hotărăște ființa trecutului, ci sensul său[1]: e adevărat o dată pentru totdeauna că acel adolescent care am fost eu a avut o criză religioasă la vârsta de paisprezece ani. Însă importanța acestei crize în ansamblul concret al finitudinii mele trebuie hotărâtă treptat. De asemenea, *acest* adevăr este neîndoielnic, dar sensul său este *deschis*. În particular, rămâne *nehotărât* dacă el va fi, cu adevărurile descoperite ulterior, într-un raport de exterioritate sau într-un raport de interioritate, adică dacă el se va juxtapune celorlalte cunoștințe viitoare ale mele sau dacă va intra, ca structură secundară imanentă, într-o totalitate sintetică de *cunoaștere*. De exemplu, geometria euclidiană, analitica carteziană, fizica newtoniană sunt *adevărate*. Însă relațiile lor cu adevărurile ulterioare sunt diferite. De exemplu, relația geometriei euclidiene cu geometriile neeuclidiene este o relație de exterioritate. Sunt diverse posibilități de construcție pornind de la diverse postulate care se exclud. Și se poate vorbi, fără îndoială, de o totalitate care ar fi ansamblul geometriilor obținute prin epuizarea sistematică a tuturor postulatelor posibile. Însă această totalitate este o pseudo-totalitate: ea înseamnă doar că *nu există* alte postulate, deci alte geometrii; ea nu înseamnă că există o unitate internă a geometriilor. Dimpotrivă, fizica newtoniană este integrată în fizica modernă care, fără a o nega, îi conferă o limitare internă: ea devine fizică a aparențelor, fizică a lui *ca și cum*, fizică a cazului particular. Și ea păstrează o *ființă* tocmai pentru că există o ființă a aparențelor. Însă izolarea sa de adevăr ce se limitează el însuși este întreruptă, în același fel în care

[56]

[1] Cf. *L'Être et le néant*, *loc. cit.*, p. 553 și sqq. (n. ed.).

negativitatea hegeliană rupe barierele: este *aufgehoben*[1]. Pe deasupra, un adevăr apare în inima unor presupoziții anticipatoare neverificate și poate neverificabile, cărora le comunică ființa sa (prin împrumut) și care îi conferă niște margini de semnificație mereu mai amplă. Un adevăr apărut într-un sistem de credințe și mituri poate confirma aceste credințe și mituri (adică noi [57]
hotărâm să oprim verificarea). De exemplu: descoperirea calculului infinitezimal îi apare lui Leibniz ca *dovada* adevărului vederilor sale metafizice. Invers, aceasta înseamnă că o zonă de semnificație metafizică este conferită de leibnizieni acestui calcul. Însă, tocmai fiindcă aceste sensuri sunt neverificate, alter egoul[2] va putea întotdeauna să renunțe la ele și să integreze adevărul în alte sisteme filozofico-mistice. Astfel, principiul lui Arhimede funcționează în alte perspective în timpul descoperirii sale și în vremea noastră. Nu e același lucru pentru *sensul* unui adevăr să fie descoperit în timpul în care se crede că, bunăoară, corpurile au locuri naturale și să fie păstrat în timpul mecanicii galileo-carteziene. De exemplu, *forța de împingere* pe care o suportă corpul cufundat în lichid este înțeleasă și percepută altfel, ea mai are încă ceva *viu* pe vremea lui Arhimede, dar este manifestare a inerției în vremea lui Descartes. Însă intuiția își păstrează întreaga profunzime și chiar, putem merge mai departe, ea conține deja *pentru Arhimede*, în stare implicită, un refuz negativ al semnificațiilor pe care le permite confirmate și care îi dau *orizontul său de sens*.

Astfel, orice adevăr este simultan închis și deschis. El apare ca prezență în persoană a În-sinelui, cu un orizont de semnificații circular, care închide privirea. Și în același timp este deschis în măsura în care aceste semnificații sunt nu verificate, ci doar prezumate, și în măsura în care, așadar, utilizarea ulterioară a acestui adevăr de către alter ego și, mai târziu, de *ceilalți*,

[1] Depășită (n. ed.).

[2] Adică, și de data aceasta, „celălalt care voi fi" (n. ed.).

rămâne nedeterminată. În mod obiectiv, aceasta înseamnă că există o antinomie necesară și dialectică a adevărului: nu există adevăr decât total (teză) – trebuie să poată exista adevăruri parțiale (antiteză). Acest lucru se rezolvă astfel: într-o lume care este semi-dialectică, cu structură fibroasă, și care se dezvăluie unei totalități detotalizate și unor subiectivități în curs, orice apariție este într-un sens *totală*, căci ea livrează *întreaga* Ființă unei finitudini ce se interiorizează într-o *Erlebnis* absolută. Și, într-un alt sens, ea se dezvăluie pe *un fond de lume*, adică pe fondul unității întregii Ființe unite în lume. Și aceasta
[58] e *deschiderea* sa, căci nu i s-au hotărât *ordinea* și *locul*. Și ar fi fals să se spună că această ordine și acest loc fac parte din determinările sale interioare (în sensul în care s-ar spune că un adevăr care nu este la locul său este o eroare), după cum ar fi fals să se spună că ele nu-l privesc deloc. Depinde. Viitorul hotărăște. De exemplu, pentru geometria euclidiană e doar o aventură exterioară faptul de a nu fi *întreaga geometrie*. E o aventură interioară a fizicii newtoniene faptul de a nu fi *întreaga fizică*. Astfel, adevărul se dezvăluie mereu într-un orizont de ignoranță care constituie posibilitățile sale de dezvoltare și de viață fără a-l lipsi însă de centrul său de dezvăluire evidentă. Recunoașterea acestei ignorante de către realitatea-umană verificatoare este generozitate și eliberare. Eliberare, fiindcă ea scutește de posibilitățile unor erori secundare (privind semnificații marginale) – generozitate, fiindcă astfel adevărul îi este dat alter egoului care voi fi, precum și celorlalți, în perspectiva de *a-i lăsa să facă cu el ce vor voi*.

Acest lucru se poate exprima altfel, adică nu prin referire la *alter egoul* viitor ci la celelalte, prezente. Un adevăr apare într-adevăr sub trei aspecte posibile: el este adevărul *meu;* el este adevăr devenit pentru celălalt; el este adevăr universal. El este adevărul *meu* înseamnă: dezvăluirea se face prin mine, în climatul meu, în raport cu un anumit orizont de valori, de scopuri și de semnificații; atunci când îl dau celuilalt, eu pot avea

intuiția că el îl vede căci, celălalt fiindu-mi la fel de sigur ca eu însumi și ca Ființa-în-sine (mă descopăr ca pentru-sinele ce există în fața În-sinelui și printre alți pentru-sine), îl percep imediat ca privire privitoare. Eu îi desemnez obiectul iar el îl privește. El îl privește în vârful degetului meu. Dar, din acel moment, obiectul dezvoltă o dimensiune de ființă care îmi scapă *a priori*. Am arătat cu degetul cutare floare *roșie* (specie rară, de exemplu, florile din această categorie fiind în mod obișnuit galbene); prin urmare i-am dezvăluit celuilalt că *există* flori din această categorie care sunt roșii. Prin aceasta însă, roșul îmi scapă în parte căci nu știu ce face celălalt cu el. Sunt exilat din integrarea vie a roșului într-un alt sistem de adevăr. Nu știu sub ce climat se [59]
dezvăluie el roșu, pentru ce semnificații devine el polul, nu știu *ce face* celălalt *cu el*. Din acel moment, propriul meu adevăr îmi devine noncomunicabil, el trăiește în afara mea, sub alte ceruri, cu alte dimensiuni, Ființa îmi scapă. Dintr-odată, adevărul meu, ca intuiție vie și finitudine interiorizată, capătă o limitare externă: el *nu mai e doar* adevărul meu (celălalt mă depășește. Ca în pozițiile critice: „A văzut că... dar nu a văzut că..." Și, fără îndoială, comunicarea cu celălalt face ca el să-mi poată *restitui* ceea ce mi-a furat, arătându-mi la rândul său ceea ce a văzut în plus față de mine. Dar el poate și să nu o facă: astfel adevărul meu este limitat de libertatea celuilalt. Și, mai ales, nu poate face acest lucru complet, fiindcă anumite implicații anticipatoare, și chiar anumite viziuni dezvăluitoare, nu sunt, pentru el, tematizate.

Astfel, orice adevăr este înzestrat în prezent cu un exterior pe care nu-l voi ști niciodată. De data aceasta adevărul meu e constituit de o ignoranță de nedepășit. Prin urmare, în momentul în care pot afirma, cu mândrie, că eu sunt cel prin care cutare adevăr apare în lume, trebuie să recunosc, liber și cu toată modestia, că acel adevăr are o infinitate de fețe care îmi scapă. Există oameni care păstrează pentru sine adevărurile lor tocmai pentru a evita să facă să existe aceste fețe multiple, aceste dimensiuni de eschivare. Însă ei pierd prin aceasta beneficiul

[60'] *Curiozitatea *(în paralel cu ignoranța):*

1) Ca raport la Ființă. *Curios: acest lucru* nu o privește. *Nu e problema sa. Deci aspect* non-practic *al adevărului. Sau mai degrabă: pentru a avea în posesie Ființa. Răsturnare.*

2) Pentru a da celorlalți. Darul *devenind scop.* Pentru a comunica.*

darului, care este trecere la absolutul intersubiectivității și, pe de altă parte, e suficient ca aceste fețe să fie virtual implicate de existența Celuilalt pentru ca orice adevăr să aibă prin el însuși un exterior. Astfel, atitudinea generozității constă în a arunca adevărul celorlalți, ca el să devină infinit în măsura în care mie îmi scapă. Această infinitate, de altminteri, rămâne adesea virtuală, fiindcă ceilalți, chiar dacă au înțeles adevărul pe care li-l dau eu, *nu fac nimic cu el*, nu fac decât să-l *repete*. Dar acest stadiu e provizoriu. Este acela al orgoliului pur al creatorului: el dă un adevăr ce cade în spirite ca un bolovan într-un lac. El îl depășește, dar ei nu-l depășesc. Dar ține de însăși esența adevărului că el trebuie să fie depășit. De aceea orice sistem filozofic (Descartes, Kant, Hegel) care înțelege să închidă lumea rămâne la stadiul de pur orgoliu orb. Trebuie adăugat, de altfel, că acest orgoliu se transformă în disperare (Hegel). Căci dacă adevărul nu trebuie să trăiască, atunci sistemul este adevăr mort și lumea *nu e decât asta*. Bogăția devine [60]
sărăcie. Bucuria vine de la adevărul deschis: am înțeles lumea în totalitatea sa și ea rămâne în întregime de înțeles. Căci dacă adevărul este blocat, atunci el este *dat* și libertatea face loc pasivității. În același timp, eu care mă predau celorlalți fără apărare cu adevărul meu, sunt transformat de privirea celuilalt în obiect, împreună cu descoperirea mea. Ceea ce am văzut din Ființă va fi măsura subiectivității mele și eu voi fi obiect pentru ceilalți, prin însăși existența mea. Astfel se va putea explica porțiunea de adevăr pe care am perceput-o în lume prin *Einstellung*[1], prin complexele, prin anturajele mele istorice. Și există așadar un exterior al dezvăluirii chiar și ca liberă operație a spiritului meu, care îmi scapă exact în momentul în care operez liber această dezvăluire. Sunt pătruns cu totul de o obiectivitate pe care o ignor. De aici tentația pesimistă ce trebuie respinsă: anume ca ceea ce văd să-mi apară ca o pură *relație*

[1] Poziția mea (n. ed.).

privind istoria, firea, educația mea etc. În realitate, trebuie să ne menținem cu fermitate la evidență în chip de contact absolut pe care nimeni nu mi-l poate lua, recunoscând în același timp că această evidență este pătrunsă în inima sa de privirea celorlalți, care o determină fără a putea să o suprime. Astfel eu trebuie să accept că angoasa, ca libertate dezvăluind un aspect al lumii, poate fi *explicată* de ceilalți plecând de la situația obiectivă a micii burghezii. Ar fi însă o eroare să credem că ea este *relativă* la această situație, că nu ar fi, chipurile, decât un epifenomen non-dezvăluitor și pur subiectiv. Deși ea se degajă, într-adevăr, pe temelia micii burghezii în declin și a proiectelor sale, ea este dezvăluire absolută și absolut transmisibilă a Ființei[1].

Cât despre adevărul *universal*, acesta e un pur enunț abstract, adică un pur indice al unei posibilități permanente și valabile pentru toți de a realiza liber o anumită dezvăluire. De altminteri, plecând de aici, dezvăluirea nu se mai realizează, iar adevărul devine adevăr-mort sau *fapt*. Astfel, orice adevăr viu
[61] pe care îl dezvălui ascunde în el însuși propria-i moarte în măsura în care cere să se universalizeze, adică în măsura în care libertatea mea se vrea libertate în mijlocul libertăților celorlalți. El *este pentru a muri* (mult mai mult decât omul heideggerian). La drept vorbind, nu e vorba de o exigență a ființei dezvăluite ca atare, nici de dezvăluirea limitată la ea însăși. E o exigență a libertății dezvăluitoare care, ca libertate, nu există decât și prin efortul său pentru ca Celălalt să fie liber.

---

[1] Să amintim că, pe vremea când scria aceste rânduri, Sartre era atacat cu ferocitate de ideologii comuniști: filozofia sa trebuia respinsă în bloc ca fiind un produs demoralizator al gândirii mic-burgheze muribunde ce se opunea „procesului istoric". Astăzi, explicarea operelor sale prin psihanaliză sau chiar de-a dreptul prin psihopatologie tinde să se impună. E vorba, în orice caz, oricare ar fi punctul de vedere, de a adopta în fața textului o atitudine științifică, adică de a-l considera ca un material revelator fără voia sa, în ciuda a ceea ce transmite el în mod expres și care, prin aceasta, ar deveni obsolet. Este evident că Sartre are în vedere aici propriul său caz, replicând prin însăși filozofia sa posibilelor încercări de reificare a acesteia (n. ed.).

II. Ignoranța, cum am văzut, e impusă de acțiune.

α) Pentru că adevărul nu este *dat*, ci trebuie să apară la sfârșitul unei operații;

β) pentru că Ființa este luminată de scopul care-nu-este; astfel, adevărul este mai întâi non-adevăr ce vine la ființă;

γ) pentru că Pentru-sinele nu e Ființa și pentru că ființa-independentă a În-sinelui implică faptul că nu conștiința ce se capătă despre el îl face să fie (spre deosebire de Pentru-sine, care nu există decât în limita conștiinței sale de a exista) și că Ființa îi apare așadar mereu Pentru-sinelui dezvăluitor ca ceea ce a fost deja, deci ca dintru început și prin esență ignorată.

Dar dacă acest lucru este valabil pentru adevărul în curs de verificare prezentă, care apare pe un fond de ignoranță *a sa (nu știu* ce se află în scrisoarea pe care o deschid), el este valabil de asemenea pentru ansamblul adevărurilor de care mă voi ocupa, de care știu că mă voi ocupa, de care știu că nu pot înceta să mă ocup de vreme ce voi trăi dincolo de această verificare și voi continua să verific *pentru* a exista. Astfel adevărul *meu* apare pe un fond de ignorare a nenumărator alte adevăruri, iar interiorizarea finitudinii mele, sau alegerea, implică faptul ca eu *să decid* de ignora pentru a ști – de a ignora *restul* pentru a ști *aceasta.* Drept urmare, adevărul *meu* se află într-un raport intern cu ignorarea a ceea ce îi este exterior (chiar dacă exteriorul nu are cu el decât un raport *extern).* De exemplu: pentru a rezolva această problemă matematică, refuz să mă mai informez asupra situației politice. Raportul între problemă și situație este extern. Dar decizia de a ignora situația *pentru* a verifica problema face ca ignoranța *subiectivă* să fie o condiție liber aleasă a verificării.

Într-un fel și mai general, omul nu este doar ființa prin care non-cunoașterea, ca și cunoașterea, intră în lume, el este și ființa care *trebuie să ignore* pentru a acționa. Într-adevăr, acțiunea este luminare a Ființei ca mijloc plecând de la scop, adică determinare a Ființei ca mijloc posibil plecând de la o stare viitoare a aceleiași Ființe. Însă, tocmai din cauza acestei structuri, [62]

Ființa este mai întâi necunoscută și se poate dezvălui ca neputând *în nici un chip* suporta rolul operatoriu pe care vrem să o facem să-l joace. Astfel, scopul e doar *posibil* și ignoranța mea privind realizarea lui este pe măsura ignoranței mele privind Ființa. Acesta nu e doar un rezultat al raportului meu cu Ființa, ci o condiție a libertății înseși. Dacă, într-adevăr, am determina scopul pornind de la cunoașterea clară a mijlocului, acest lucru ar însemna că prezentul produce viitorul: voi alege să mănânc pentru că văd pe masă un cuțit, o furculiță și carne. Dar în acest caz eu sunt, ca dezvăluitor, un pur intermediar între aceste obiecte și consecința lor. *Prin mine* ele își relizează funcția și își produc cu certitudine efectele. Acesta este exact determinismul. Mijlocul întâlnit ar face să răsară scopul ca pur rezultat al funcției sale operatorii; scopul nu ar putea fi *propus*, el ar fi impus. Și, fără îndoială, se întâmplă ca prezența unui mijloc să sugereze scopul: nu-mi era sete, vederea acestei cești de ceai îmi sugerează să beau. Și, într-un sens, tocmai *ușurința* de a îndeplini acțiunea îmi sugerează să o fac. Dar

1) Acest mijloc nu e sugestiv decât într-o lume în care, chiar fără dorință, posibilitatea de a bea este propria mea posibilitate înaintea descoperirii mijlocului. Fiindcă, într-adevăr, organismul meu are nevoie de lichid și genul de gând care îmi poate veni este, de pildă, acesta: dacă beau acum nu va mai fi nevoie să beau ceva mai târziu, când voi fi ocupat. Astfel, prezența mijloacelor *trezește* un scop aflat în adormire, în perspectiva altor scopuri concrete (economia de timp poate fi adevăratul scop și faptul de a bea un pur mijloc. Beau acum pentru a economisi timp mai târziu, pentru a împiedica venirea setei. Scop concret: o anumită operație de făcut ce determină dinspre viitor toate perspectivele). Dacă, dimpotrivă, am presupune că vederea mijlocului provoacă, fără întârziere, urmărirea unui nou scop, atunci am fi determinați. Dar chiar și acest lucru e absurd. Căci mijlocul nu-și poate produce scopul dacă nu este deja afirmată
[63] categoria de scop. O anumită concepție estetică care vrea să fie

„tough", anti-idealistă, presupune că materialul sonor, verbal etc., creează opera (scopul). Necesitățile versului creează gândirea (Valéry), necesitățile trupei (distribuirea unui actor) îl pun pe Shakespeare în situația de a o crea pe Ofelia, cutare nod în marmură etc. Fără îndoială, dar acest lucru nu e adevărat decât în perspectiva unei gândiri generale *(Tânăra Parcă* în chip de proiect, proiectul de a scrie o răzbunare a lui Hamlet fiindcă piesele precedente aveau succes). Și în cazul de față aceasta se rezumă la o banalitate: coeficientul de adversitate dezvăluit în mijlocul *posibil* îl constrânge pe artist să caute un alt mijloc, mai îndepărtat, mai ușor, care va da mai multă complexitate, mai multă fericire operei. Pe scurt, e vorba de bâlbâiala unor gânditori care vor să fie realiști și să arate importanța materiei, a surprizei, a rezistențelor, într-un cuvânt, a *situației.*

2) Dacă simpla decizie de a realiza *acest* scop ar antrena supunerea automată a *mijloacelor*, după cum visează atâta lume, ar rezulta că mijloacele nu ar exista decât *prin* scop și *pentru* scop. Ele nu ar putea avea alte raporturi cu lumea în afara celor prescrise de scop (altfel incidența unei schimbări a lumii ar risca să întrerupă realizarea în curs). Într-un cuvânt, scopul, în loc să lumineze ființarea, aflându-se în căutarea unor mijloace, și-ar produce propriile mijloace *ex nihilo.* Scopul ar fi creator. Neființa și-ar crea propriile instrumente de realizare. Dar, în acest caz, *sau* Spiritul se realizează astfel prin omul individual și nu mai avem nici acțiune, nici libertate, ci omul însuși este mijloc de realizare a scopului, înfipt în vectorul mijloace-scop și, în cele din urmă, creat de scop și suprimat în el – *sau* omul individual este cel care, în gratuitatea sa, proiectează un scop. Dar dacă e suficient să-l proiectezi pentru ca el să se realizeze, asta înseamnă că ne găsim sub domnia *dorinței de împlinit* sau chiar a imaginației. Nu a muncii. Și, în această lume, nici o *decizie* nu mai e posibilă căci, orice concepție antrenând realizarea sa, dorința nu se mai poate deosebi de alegerea gândită. *Amânarea* e cu neputință, ca și decizia de a renunța, ca și, de asemenea,

[64’] *Dincolo de iubirea voluptuoasă a modurilor de a fi, iubirea austeră și fundamentală a Ființei.*

inventarea unui mijloc mai bun. Într-un cuvânt, posibilitatea în general devine imposibilă. Sunt condamnat să văd realizându-se ceea ce gândesc, pe scurt, trec de la lumea liberă la lumea înlănțuită a visului: dacă e suficient ca un posibil să fie [64'] conceput ca posibil pentru ca el să devină real, nu mai există distincție între posibil și real; suntem într-un univers în care *în mod fatal* un posibil *este* real și, recirproc, în care realitatea rămâne mereu în planul posibilului.

Astfel acțiunea cere luminarea unei realități deja existente de către un scop și această realitate se poate manifesta ca obstacol, întârziere, dificultate de depășit. Prin urmare, exigența libertății este ca libertatea să *se poată întotdeauna manifesta* ca fiind contrară planurilor mele. Se înțelege de la sine că, dacă această realitate s-ar manifesta în mod absolut și mereu adversă, *nici nu ar mai* exista un scop conceptibil: ci doar visul vag al unui posibil, rumegat dincolo de ființă și spărgându-se ca o bășică. Dacă realitatea e *mereu* propice, dacă ea e *mereu* adversă, nu mai există decât visul. Însă posibilitatea neștiută ca realul să fie advers este ignoranța (sau, în termeni de acțiune: riscul). Libertatea în ființa sa este revendicare a *riscului*, nu există risc decât pentru și printr-o libertate. Și ceea ce se riscă, în concluzie, este libertatea însăși. Căci dacă *certitudinea* unei realități mereu adverse ucide libertatea, *posibilitatea* de a fi ucisă de o realitate mereu adversă este, dimpotrivă, afirmată de către libertate. Libertatea afirmă, ivindu-se, posibilitatea ca lumea să facă libertatea imposibilă. Și această posibilitate nu e o pură limită abstractă, dar *e adevărat* că lumea poate chiar să facă anumite libertăți imposibile (conjuncturi mortale, sclavie) și să ajungă astfel (moartea Pământului) încât orice libertate să fie pe viitor imposibilă. Libertatea neputând ridica nici o pretenție asupra Ființei, este un *fapt* fără fundament de principiu că libertatea mea este astăzi posibilă în mijlocul lumii. În acest sens, orice acțiune concretă care își descoperă și-și inventează mijloacele în deplină responsabilitate este totdeauna complet

[65’] **Aici, Mallarmé: o ființă de hazard care neagă hazardul.**

sesizabilă *pe fond de hazard*, cu condiția ca, toate lucrurile fiind de altfel egale, ordinea lumii să facă posibilă o libertate (sau această libertate). Dar această ordine a lumii ar fi obiectul unei cunoașteri totale și amănunțite care îmi este refuzată și pe care, de altminteri, eu o refuz prin interiorizarea propriei mele finitudini (alegerea unui scop particular). Astfel libertatea cere ignorarea fundamentală a destinului general pe care lumea îl rezervă acțiunii umane. Această ignoranță o dezvăluie ca pură libertate în propriii săi ochi, adică ea se revendică *în orice situație* și oricare ar fi rezultatul. Asta înseamnă, dimpotrivă, că nu mij- [65]
locul dictează scopul (realism) – și că nu frumusețea scopului exercită un drept asupra existenței mijlocului (idealism), ci că scopul se afirmă și se urmărește în afara *ocaziei*, oricare ar trebui să-i fie rezultatul și cu condiția ca situația să nu apară ca *în mod cert adversă*. La limită, de altfel, libertatea poate alege să fie distrusă de alegerea propriului său scop (rezistență deznădăjduită), fiindcă eșecul său o vădește ca o ordine diferită de ordinea lumii.

Ignorând *posibilitatea* exactă a acțiunii, realitatea-umană trebuie să-i ignore de asemenea nu *toate*, dar cea mai mare parte a consecințelor sale. Problema se pune, într-adevăr, astfel: alegerea mea, ca interiorizare a finitudinii mele, este alegerea unui scop *finit*. Dar, pe de altă parte, obiectul realizat în lume are raporturi infinite cu colecția infinită a ființelor și, în plus, realizat în lumea umană, obiectul va fi perceput sub aspecte infinite și va servi de trambulină unor acțiuni infinite. În realitate, aceasta e doar o posibilitate: anumite acte nu depășesc un anumit *prag* și se anihilează, altele depășesc acest prag, se extind în lume și se cufundă în neant, altele sunt stopate imediat prin interferența altor serii. Însă rămâne *posibilitatea* ca actul meu să aibă consecințe infinit infinite. În măsura în care e vorba de actul *meu*, aceste consecințe sunt ale mele și trebuie să le revendic. Ca finit însă, le ignor. Situația unei libertăți este deci aceea de a asuma ceea ce nu a făcut (asumarea situației)

pentru a revendica ceea ce ignoră (consecințe ale actelor sale). Structura acestei revendicări (trecerea de la act la *obiectiv)* nu trebuie examinată aici. E suficient să notăm această ignoranță sau revendicare a infinitului prin finitudinea însăși. Alegerea este interiorizare a finitudinii; asumarea consecințelor alegerii (asumare făcută în ignoranță și în viitor) este interiorizare a infinitului. Aceasta nu înseamnă nicidecum că acțiunea nu trebuie să fie decizie de finitudine: eu mă interesez doar de un număr finit de consecințe (acționez în perspectiva acestei generații și a celei următoare), dar această decizie însăși implică un fond de infinitudine: decid astfel în deplină libertate a raporturilor mele cu consecințele infinite, decid în deplină responsabilitate de a asuma în indiferență responsabilitățile acestor consecințe,
[66] dincolo de o anumită limită. Într-un cuvânt, accept să răspund de această indiferență în fața unui tribunal viitor. (Asta înseamnă că stabilesc un *raport* cu aceste consecințe: le consider, în orice situație, de un interes scăzut. Le asum așadar ca trebuind să fie acceptate, oricare ar fi ele și în orice situație. Iar dacă, ulterior, va trebui să fiu pus în prezența uneia din ele, trebuie să pot spune – cel puțin acesta este proiectul meu, care deseori e o dezamăgire – : nu regret nimic sau aș face același lucru dacă ar fi să o iau de la capăt.) Dar și aici există un risc, deoarece, oricare ar fi decizia mea de a ignora anumite consecințe sau de a le asuma pe *toate*, există posibilitatea ca acele consecințe neprevăzute să distrugă consecințele prevăzute: dorind să asigur fericirea acestui grup social, a acestei persoane, am fixat un scop pe care l-am atins, dar consecințele ulterioare ale acestui scop distrug acea fericire însăși. Pe scurt, riscul privește nu doar realizarea acestui scop (adversitatea mijloacelor), nu doar consecințele îndepărtate ale acestui scop, ci și consecințele sale imediate.

Libertatea trebuie să-și asume o moștenire, ea lasă, orice ar face, o moștenire, ea nu știe nici ce anume va fi de fapt această moștenire, nici ce vor face cu ea moștenitorii, nici ce vor fi

acești moștenitori. Ea nu știe nici dacă își va atinge scopul, nici dacă scopul său atins nu se va distruge de la sine. Însă tocmai în perspectiva acestui risc și a acestei ignoranțe ea se istorializează și dezvăluie Ființa în *Adevăr*. Iar situația libertății e de așa natură încât ea își asumă oricum riscul, chiar și voind să evite a risca *(Întâlnire la Samara*[1]*)*. Dacă se îndârjește să evite riscul, ea rupe astfel legăturile cu el și nu mai poate revendica accidentul dacă survine, acesta apărându-i deodată sub formă de *fatalitate*. Dacă evit să iau avionul, trenul, să ies, să intru într-un partid pentru a-mi salvagarda viața, moartea datorată tifoidei sau holerei, ca total exterioară proiectului meu, este atunci fatalitate. Dacă, dimpotrivă, prin toate angajamentele amintite, accept riscul morții ca permanent (în ignoranță), moartea datorată bolii este forma contingentă pe care o capătă un risc prevăzut și asumat: ea este umană. Ignoranța ca față umbroasă a Adevărului este necesitatea pentru libertate de a-și risca existența însăși, într-o lume care o poate contrazice radical. Astfel Adevărul apare pe fondul unei lumi care poate face adevărul imposibil. Împotriva acestei posibilități a imposibilității sale, el luptă și se afirmă prin însăși existența sa. Văzând [67] ceea ce văd, eu fac să se ivească posibilitatea ca nici o viziune să nu mai fie vreodată posibilă în nici un punct al lumii, dar în același timp creez imposibilitatea ca să nu fi fost acel moment temporal (cu cele trei dimensiune ek-statice ale sale) în care Adevărul lumina lumea. Astfel apare *un absolut*. Adevărul este un absolut pe fond de risc suprem.

III. Însă toate aceste ignoranțe pe care tocmai le-am examinat, deși determină în mod esențial Adevărul în natura sa, sunt ignoranțe ce se temporalizează și care vor trece de la ignoranță la cunoaștere. Voi cunoaște anumite consecințe ale actelor mele, pe care momentan le ignor; alții vor cunoaște altele; ele nu vor

[1] Roman al scriitorului american John O'Hara, tradus la Seuil în 1948 (n. ed.).

avea importanță decât *dezvăluindu-se*, deci devenind adevăruri. Numai finitudinea mea și necesitatea pentru adevăr de a se temporaliza, fiindcă nimic nu e dat libertății umane, constituie acest orizont de ignoranță în jurul meu. Dar există, în plus, ignoranțe de structură, adică ignoranțe ce nu se vor temporaliza niciodată în adevăr. Ele provin din faptul că omul, ducând adevărul peste tot, creează zone de *adevăr posibil* în zone unde verificabilitatea îi este interzisă. Adică el anticipează, prin însăși existența sa, prin întrebări fără răspuns posibil. Asta nu înseamnă că aceste întrebări sunt fantezii sau iluzii, și nici că ar fi doar pure întrebări subiective rezultând dintr-o structură *a priori* a cunoașterii. Nicidecum: aceste întrebări sunt raportare la Ființă și ele constituie Ființa ca susceptibilă de a fi verificată. *Există* un adevăr al acestor întrebări. Dar, în același timp, acest adevăr va rămâne adevăr *pentru nimeni*. Voi cita doar unul, care ne va cufunda chiar în inima acestei ignoranțe necesare.

Omul îl percepe pe Celălalt ca obiect semnificant, iar prin însăși moartea Celuilalt ține adevărul vieții Celuilalt ca destin. Pentru-sinele știe, prin însăși evidența Celuilalt, că propria sa viață va avea într-o zi adevărul său ca Destin. Și aceasta nu e încă o ignoranță radicală, în înțelesul că, deși sensul obiectiv al vieții mele îmi scapă, el va putea exista pentru alții, iar eu pot prefigura, în conduita mea și în risc, sensul pe care aș vrea să-l aibă. Sesizăm deja un adevăr ce nu are sens decât în exterioritatea *Mit-sein*-ului. *Epoca* în care trăiesc are ea însăși un sens [68] obiectiv pe care îl creează trăind și care îi scapă, fiindcă ea îl creează *pentru alții*. Totuși problema semnificației sale este *vie* pentru ea, fiindcă ea știe că va avea acest sens și încearcă să-l sesizeze dinainte. Dar însuși modul în care caută să-l sesizeze va contribui la a-i da sens în ochii generațiilor viitoare. De exemplu, efortul de a interpreta fenomenele sociale prin prisma economicului le va apărea poate descendenților epocii noastre drept caracteristica *spirituală* a epocii noastre: într-un cuvânt,

adevărul material dezvăluit de epoca aflată în căutare de sine va deveni adevăr spiritual pentru generația următoare.

Astfel epoca este adevăr pentru ea însăși, însă adevăr ignorat. Totuși va exista un adevăr dezvăluit al acestei epoci. Așadar, prin faptul că spiritul este totalitate *detotalizată*, există întotdeauna adevărul unui grup pentru un alt grup sau *un* individ. Însă de aici rezultă imediat că, fiind *totalitate* detotalizată, spiritul pune problema sensului său *total*. Atât timp cât va exista totalizare a omului (ca sfârșit catastrofal al Istoriei, de exemplu), atât timp cât această moarte a umanului este imediat și mereu *posibilă* ca posibilitate a imposibilității libertății, totalitatea umană este perpetuu prezentă pentru fiecare om. Dacă ar fi *totalitate totalizabilă*, conștiință umană una și universală adică, ea ar fi totalitate în calitate de conștiință de sine și ar atinge astfel regiunea în care Ființa și Adevărul sunt unul și același lucru. Dar, ca totalitate *detotalizată*, destinul genului uman apare mereu *altuia*. Totalizarea este întotdeauna cea pe care o face *un om*, iar acesta totalizează trecutul până astăzi cu *toți oamenii prezenți*. Însă această totalizare rămâne subiectivă și ea trebuie să intre la rândul său în Istorie sub forma *unei* totalizări istorice printr-o oprire arbitrară a calculului. Totuși moartea genului uman ar fi totalizare *reală* prin oprirea absolută a calculului. Iar conștiința perpetuă, deși non-tematică, a acestei opriri face deci să apară pentru toți anticiparea unui adevăr al genului uman. În măsura în care o totalizare a genului uman e mereu posibilă, *există un adevăr al genului uman*. Genul uman [69] are un destin, Istoria are un sens (fie și acela al unui șir de absurdități catastrofale, căci atunci, cum omul este ființa prin care sensul vine în lume, sensul Istoriei ar fi imposibilitatea unui sens pentru ființa care-i conferă Ființei sensul). Dar acest sens al Istoriei nu ar putea apărea decât unei ființe situate *în afara* Istoriei, de vreme ce orice înțelegere a Istoriei este ea însăși istorică și se temporalizează în perspectiva unui viitor, deci a unor scopuri noi. De altminteri, nu e vorba neapărat de Dumnezeu și

nici de un demiurg – ar putea fi vorba de un om rămas în afara umanului. În orice caz, e nevoie de *cineva pentru a închide ochii umanității*. Și acest cineva fiind din principiu imposibil, omul este artizanul unui adevăr pe care nimeni nu-l va cunoaște vreodată. Adică Pentru-sinele finit *trece în Ființă* și se prăbușește astfel în noapte. Însă Pentru-sinele, fiind prin existența sa luminare a Ființei, plănuiește să se lumineze dincolo de moartea sa și, prin aceasta, devine *susceptibil de a fi luminat.* Trebuie să reținem, într-adevăr, că totalizarea umanului nu ar cere fără îndoială, din principiu, mijloace de informare și o inteligență diferită de a noastră: dacă am furniza unei echipe de savanți actuali o informație totalizantă asupra vieții unei specii umane izolate și dispărute, desigur că ei ar putea degaja, treptat, sensul acesteia. Ceea ce face Adevărul imposibil este tocmai faptul că omul face Istoria și că o face cunoscând-o totodată. Astfel omul, prin însuși faptul că e liber, este obsedat de un adevăr absolut al omului, care există ca virtualitate perfect accesibilă, care este chiar idealul platonician servind drept motor științei istorice și care, totuși, îi scapă din principiu. Omul este *ignoranță de sine.* El este ignoranță de sine pentru că face ceea ce este și pentru că e nevoie de *un altul* ca să lumineze ceea ce a fost el. Este ignoranță de sine fiindcă el nu este natură, ci destin, fiindcă aventura umană nu este încheiată atât timp cât rămâne un om pentru a-i conferi sens și fiindcă după aceea ea se prăbușește în neant, în absența unui martor. Astfel, ființa prin care lumina vine să lumineze Ființa este deopotrivă pură luciditate (dincolo de adevăr), în chip de conștiință subiectivă, și pură obscuritate (dincoace) ca Destin[1].

Să examinăm, de pildă, această întrebare clasică: Pentru ce
[70] trăiește omul? Această întrebare însăși provine din faptul că

[1] Sartre va relua pe larg problema sensului Istoriei în lumina Rațiunii dialectice. Cf. *Critique de la Raison dialectique*, 1960, Gallimard, tom I, p. 880 și sq., ediție nouă (despre posibilitatea unei totalizări fără totalizator), și mai ales tom II (postum) (n. ed.).

omul este ființa prin care *Pentru* vine în lume. Dar aceasta nu înseamnă că el poartă o *categorie* în spiritul său, categoria de finalitate care nu ar avea nici un drept *a priori* asupra lumii. Acest *Pentru ce* vine în lume prin acțiune și libertate. Astfel, ființa prin care *Pentru ce* survine în lume se întoarce asupra sa pentru a afirma acest *Pentru ce*. Dar răspunsul subiectiv al omului izolat este clar: există, într-adevăr, un *Pentru ce* al ființei sale, dar acest *Pentru ce* nu ar putea să-i fie dat, de vreme ce propria sa libertate stă ca temei pentru orice *Pentru ce*. *Pentru ce*-ul existenței mele este proiectul ultim și posibilitatea esențială spre care mă proiectez. *Pentru ce*-ul existenței mele survine chiar în existența mea. Însă, ca urmare a existenței Celorlalți și îndeosebi a generațiilor posterioare, *Pentru ce*-ul existenței mele este dat ca *rațiune obiectivă* a ființei-mele-în-sine. Eu apar *la țanc pentru*, iar semnificația ființei mele este percepută în aspectul său finalist plecând de la epocă în întregul său. Acest *Pentru ce* pe care existența mea îl proiectează în fața sa este înlocuit de funcția mea în epocă, care nu este neapărat aceeași, dimpotrivă. Aici eu devin *obiectiv*. Primesc *Pentru ce*-ul meu de la epoca pe care o exprim. În acel moment, eu primesc *Pentru ce*-ul meu ca pe un destin. („Lucrarea D-lui X, execrabilă de altminteri, este prețioasă prin aceea că manifestă etc.") La limită, regăsim rațiunea de a fi a omului, care ar fi *Pentru ce*-ul perceput ca destin al omului de către un transcendent asistând la sfârșitul Istoriei. Astfel, în mine locuiește un *Pentru ce* pe care îl ignor (este deopotrivă sensul neliniștilor lui Kafka și al „vicleșugurilor rațiunii" la Hegel). Viclenia rațiunii nu-și are nicidecum locul în subiectivitatea ca alegere liberă: ea este exact trecerea la obiectiv. Astfel, alegându-mi destinul, voi acționa *ca* francez, ca burghez, ca om al veacului XX etc. Obiectivitatea mea îmi bântuie subiectivitatea ca realitate ignorată. Adeziunea la impulsurile corpului, ce caracterizează lumea rurală a ultimului veac, este pentru aceasta un mod absolut de a trăi. El devine pentru noi

obiect. E aici o răsturnare de poziții: *Pentru ce*-ul care urma *să vină* este acum sens transcendent al seriei manifestărilor mele obiective. Astfel, există un *Pentru ce* al omului *făcut de* [71] *către om* printr-o alegere subiectivă a *Pentru ce*-ului său fundamental, și ignorat tocmai de cel care alege, căci nu e decât trecerea la obiectiv a alegerii care a existat subiectiv. Alegerea mea liberă de a mă exila, obiectivată în statistica emigrărilor, se răstoarnă și eu devin jucăria unei mari forțe de emigrare care mă împinge la acest lucru. „În secolul al XVIII-lea curentul de emigrare se intensifică în raport cu, etc." Sau cutare acțiune pe care o fac, obiectivată și legată de altele, devine „mișcare de repliere a burgheziei". Totul se petrece atunci ca și cum conștiința ar fi mistificatoare, iar socialul și economicul ar fi inconștientul agentului istoric.

Voi distinge între istorialitate și istorizare. Voi numi istorialitate proiectul pe care Pentru-sinele îl face din sine în Istorie: hotărând să dea lovitura de stat din 18 Brumar, Bonaparte se istorializează. Și voi numi istorizare trecerea la obiectiv a istorializării. Ea are ca rezultat istoricitatea sau apartenența obiectivă la o epocă. E limpede că istorializarea e depășire obiectivă a epocii și că istoricitatea e, dimpotrivă, pură expresie a epocii. Istorizarea este consecință a depășirii, din punctul de vedere al epocii ulterioare, sau trecere de la istorializare la istoricitate. Există așadar o mistificare perpetuă. Iar istoria încheiată ar fi, pentru o conștiință transcendentă și neangajată, istoricitatea întregului gen uman, adică libera istorializare a oamenilor transformată în Destin încremenit. Se face o istorie și *se scrie* o alta. Wilhelm al II-lea hotăra lupta împotriva imperialismului englez și această istorializare cădea în istoricitate: prin Wilhelm al II-lea începea un război civil mondial care opunea clasele proletare și clasele posedante. Numai că ceea ce trebuie să vedem este faptul că absolutul concret și dezvăluirea adevărului către absolutul-subiect sunt în istorializare. Greșeala constă în a vedea aici un epifenomen al istoricității, pe când istoricitatea este sensul

conferit proiectului meu în măsura în care el nu mai este nicidecum trăit și nici concret, ci pur în-sine abstract.

Astfel, trebuie să ne facem istorici *[historique]* împotriva istoriei mistificatoare, adică să ne istorializăm împotriva istoricității. [72] Acest lucru nu se poate realiza decât agățându-ne de finitudinea trăitului ca interiorizare. Nu încercând să transcendem epoca înspre veșnic sau înspre un viitor asupra căruia nu avem nici o putere vom scăpa de istoricitate. Dimpotrivă, vom scăpa acceptând să nu ne depășim decât în și prin această epocă și căutând în epoca însăși scopurile concrete pe care ni le vom propune. În măsura în care mă știu și mă vreau din epoca mea, în care o depășesc către ea însăși și nu către o epocă nevenită încă, nu scap, desigur, de istorizare, dar e o istorizare *minimă:* numai cea a epocii mele. Neavând pretenția de a trăi cu nepoții mei, le interzic să mă judece după baremele lor. Dându-le acțiunea mea ca *propunere*, ca ei să facă ce vor cu ea, eu scap de riscul ca ei să facă din ea altceva decât voiam eu.

ADDENDA

Nou plan

INTRODUCERE: Morală și Istorie

1) Ce este morala?

2) Necesitatea moralității

Moralitate și istoricitate { Kant; Hegel; Marx; Troțki

– Antinomia { tehnică și necesitate politică; necesități morale

4) Ce este istoricitatea: subiectiv-obiectiv;

5) Moralitate (istorializare) și istorizare.
Istorializare = moralitate concretă.
Viitor concret/Viitor abstract.

Caut așadar morala *zilelor în care trăim*, adică faptul de istorializare total. Încerc să clarific posibila opțiune a unui om, față cu sine și cu lumea, în anul de grație 1948.

Această alegere presupune { 1) un orizont ontologic; 2) un context istoric; 3) un viitor concret }

PARTEA ÎNTÂI:

Orizontul ontologic: reflecția *pură*[1].

PARTEA A DOUA:

Faptul istoric al *alienării.*

PARTEA A TREIA:

Alegerea unui viitor concret.

Descoperirea celor 3 ek-staze temporale se face în mișcarea de trecere de la abstract la concret.

1) *Eternitatea* ca realitate abstractă a esențelor și a naturii, ca substanță. Temporalitatea = aparență (măsurarea timpului la feudali).

2) *Trecutul abstract:*

– Trecutul trăit al secolului al XVII-lea (feudalitate, monarhie absolută etc.)

– Trecutul proiectat: trecutul *grecilor și latinilor:* ABSTRACT.

3) *Prezentul abstract* (secolul al XVIII-lea): *trecutul concret e câștigat.*

– Prezent și *analiză:* sinteza se temporalizează. Analiza este în ea însăși afirmare a prezentului.

– Prezent și eternitate (bunul sălbatic).

– Morala *clipei.*

– *Prezent concret*: *Untergang*-ul[2] Vechiului Regim cu Revoluția la orizont.

---

[1] Cf. *supra*, nota 1 (n. ed.).

[2] Declinul (n. ed.).

4) Secolul al XIX-lea: concret câștigat: prezentul e trăit în perspectiva unui trecut *adevărat;* Revoluția devine trecut *concret* pentru oamenii secolului al XIX-lea. Sensul Revoluției constă în faptul că ea conferă un trecut concret: coincidența dintre trecutul trăit și trecutul reprezentat.

– *Viitor abstract*: progres la nesfârșit, sfârșitul Istoriei, societate comtiană sau, la Kant, progres la nesfârșit dincolo de lumea fenomenală.

Secolul al XX-lea: descoperire a viitorului concret, drept consolare pentru viitorul abstract (eșecurile *descoperă* viitorul concret ca pe o posibilă barbarie – Marx – etc.).

Viitorul concret sau viitor al epocii: definit de viitorul cel mai îndepărtat trasat printr-un proiect concret (energie atomică etc.).

Mediocritatea la clasele medii ca fenomen de *resentiment.*

INDEX

ARHIMEDE: 29, 35, 38, 55, 107

BERGSON, H.: 48, 65
BLANCHOT, M.: 60
BONAPARTE: 126
BROGLIE, L. de: 29

CAILLOIS, R.: 70
COMTE, A.: 131

DESCARTES, R.: 107, 111
DOSTOIEVSKI, F.: 96

EINSTEIN, A.: 29
EUCLID: 106, 108

GALILEI: 21, 33, 107

HARVEY, W.: 33
HEGEL, G.W.F.: 6, 17, 27, 45, 93, 107, 111, 125, 129
HEIDEGGER, M.: 6, 11-13, 18, 20, 59, 81, 104, 105, 112
HEISENBERG, W.: 29

HITLER, A.: 97
HUSSERL, E.: 20, 39

JAMES, W.: 48, 49

KAFKA, F.: 125
KANT, E.: 39, 46, 111, 129, 131

LA FONTAINE, J. de: 61
LEIBNIZ, G.W.: 107

MALLARMÉ, S.: 118
MARX, K.: 12, 29, 31, 33, 129, 131
MENDEL, J.: 29
MERLEAU-PONTY, M.: 48

NEWTON, I.: 33, 106, 108

O'HARA, J.: 121

PLATON: 45, 77, 124
PROUST, M.: 99

SHAKESPEARE, W.: 115
SPENGLER, O.: 12, 31, 33
SPINOZA, B.: 45
STALIN, I.: 97
STÉPHANE, R.: 12

TROȚKI, L.: 129

VALÉRY, P.: 93, 115

WILHELM al II-lea: 126

Cuprins

Contexte 5
Avertisment 9
ADEVĂR ȘI EXISTENȚĂ 17
Addenda 129
Index 133

Morală și Istorie

Ce este morala?

Necesitatea moralității

Moralitate și istoricitate: Kant, Hegel, Marx, Trotki

Ce este istoricitatea: subiectiv-obiectiv

Moralitate și istorizare

ISBN 973-569-891-9
9 789735 698911
ISBN 978-973-569-891-1
www.nemira.ro
nemira